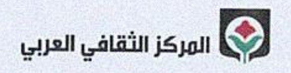
عبد الله العروي

مفهوم الإيديولوجيا





المركز الثقافي العربي

عبد الله العروي

مفهوم الإيديولوجيا



عبد الله العروي

مفهوم الإيديولوجيا

الكتاب

مفهوم الإيديولوجيا

تأليف

عبد الله العروي

الطبعة

الثامنة ، 2012

عدد الصفحات: 176

القياس: 14 x 21

الترقيم الدولي :
ISBN: 978-9953-68-538-X

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 0522 ـ 307651 0522
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 01 ـ 352826 01
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

تقديم

إن أصل هذا البحث محاضرة بعنوان: ما هي الإيديولوجيا؟ ألقيتها في كلية الآداب بالرباط تحت إشراف الجمعية الفلسفية. وكانت الجمعية هي التي اقترحت عليّ الموضوع لأن القرّاء ما فتئوا يطرحون هذا السؤال منذ أن نشرت كتاب: الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

ما أظن أن محاضرة تدوم ساعة أو ساعة ونصف قد ترضي من يستمع إليها.

كما أني لا أعتقد أن البحث الذي أقدّمه اليوم للقارئ والذي حاولت أن أبسِّط فيه الأفكار التي عرضتها في المحاضرة قد يرضي القارئ، بل لا أعتقد أن أي بحث مهما بلغ من الطول قد يضع حداً لجميع التساؤلات حول الموضوع. والسبب في ذلك أن مفهوم الإيديولوجيا ليس مفهوماً عادياً يعبِّر عن واقع ملموس فيوصف وصفاً شافياً، وليس مفهوماً متولِّداً عن بديهيات فيحدّ حداً مجرداً. وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة. إنه يمثِّل «تراكم معانٍ»، مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان. . . من يستطيع اليوم

أن يعطي للدولة تحديداً شكلياً قطعياً بدون رجوع إلى التاريخ والاجتماع والاقتصاد والنظريات السياسية؟

وهكذا يستلزم كل نقاش حول مفهوم الإيديولوجيا الاطلاع على أصله وصيرورته وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلِّقة به. حاولت في هذا البحث أن أرسم الخطوط العريضة لخلفيات المفهوم متوخياً توضيح المعاني المضمّنة فيه والتي تستولي على ذهن كل من يستعمله اليوم، حتى ولو لم يكن واعياً بها.

عسى أن نستعمل في المستقبل مفهوم الإيديولوجيا في الحدود اللائقة به، إنْ لم نستغنِ عنه بالمرّة.

الفصل الأول

تمهيد

إن كلمة إيديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية. تعني لغوياً، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمّنوها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتى في لغتها الأصلية. ليس من الغريب في هذه الحالة أن يعجز الكُتّاب العرب عن ترجمتها بكيفية مُرضية. إن العبارات التي تقابلها - منظومة فكرية، عقيدة، ذهنية، إلخ - تشير فقط إلى معنى واحد من بين معانيها. إننا نجد في العلوم الإسلامية لفظة لعبت دوراً محورياً كالدور الذي تلعبه اليوم كلمة إيديولوجيا، وهي لفظة **الدعوة** في الاستعمال الباطني، غير أنه من المستحيل إحياؤها والاستعاضة بها عن كلمة إيديولوجيا التي انتشرت رغم عدم مطابقتها لأي وزن عربي. لذا أقترح أن نعرّبها تماماً وندخلها في قالب من قوالب الصرف العربي، وسأعطي المثل، فأستعمل فيما يلي كلمة **أدلوجة** على وزن أفعولة وأصرفها حسب قواعد العربية[1].

نقول إن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة ونعني بها مجموع القِيَم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد. يكتسي هذا الحكم في استعمالنا الحالي صيغة إيجابية،

(1) وهكذا أقول أدلوجة ج أداليج أو أدلوجات، وأدلج إدلاجاً ودلَّج تدليجاً، وأدلوجي ج أدلوجيون.

لأن الحزب الذي لا يملك أدلوجة هو في نظرنا حزب انتهازي، ظرفي، لا يهمه سوى استغلال النفوذ والسلطة.

ندرس أدلوجة عصر النهضة ونعني بها النظرة التي كان يلقيها رجل النهضة إلى الكون والمجتمع والفرد والتي يندرج تحت قواعدها العامة كل تقرير أو حكم صدر في ذلك العصر.

إننا لا نقارن نتائج علماء النهضة بالعلم المعاصر، بل نربطها بفلسفة وأدب وفنّ وسياسة العهد المذكور. أدلوجة عصر من العصور هي إذن الأفق الذهني الذي كان يحدّ فكر إنسان ذلك العصر.

نقول إن الماركسية تمتاز على غيرها من المذاهب لأنها تقدِّم لنا نظرية عن الأدلوجة (نسميها فيما يلي **أدلوجياء**). إنها تجيب على السؤال التالي: ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني في كل أدواره يرى الأشياء طبقاً لدعواه هو، لا طبقاً لذاتها هي (أي الأشياء)؟ في هذا الاستعمال يقابل مفهوم الأدلوجة مفهوم الحق: الحق هو ما يطابق ذات الكون، والأدلوجة ما يطابق ذات - الإنسان - في - الكون.

نقول إن فلاناً ينظر إلى الأشياء نظرة أدلوجية. نعني أنه يتخير الأشياء ويؤوِّل الوقائع بكيفية تظهرها دائماً مطابقة لما يعتقد أنه الحق. يتعارض الفكر الأدلوجي مع الفكر الموضوعي الذي يخضع للمحيط الخارجي فيتشبّع بقوانينه. إن عصرنا الذي يعبد العلوم الطبيعية يرى الفكر الأدلوجي بامتعاض كبير، إذ يعتقد أن الارتباط بمعتقدات مسبقة غير مبنية على تجربة شخصية علامة من علامات المراهقة الفكرية.

هذه هي أهم الاستعمالات التي نجدها في التأليف المعاصر ولكل استعمال ميدان خاص به.

يستعمل المفهوم الأول في ميدان المناظرة السياسية ومن الطبيعي حينئذ أن يكتسي صبغة سلبية أو إيجابية حسب هوية المستعمل. يرى المتكلم أدلوجته الخاصة عقيدة تعبِّر عن الوفاء والتضحية والتسامي ويرى في أدلوجات الخصوم أقنعة تتستر وراءها نوايا خفية لا واعية يحجبها أصحابها حتى على أنفسهم لأنها حقيرة لئيمة. إن أدلوجة المتكلم تنير الطريق فتهدي الخلق إلى دنيا الحق والعدل بينما تعمي أدلوجة الخصم الناس عن سبيل الحقيقة والسعادة. إن دارس الأدلوجات في الحقل السياسي لا يحكم عليها من زاوية الحق والباطل، وإنما يصفها فقط بالنظر إلى فعاليتها، إلى قدرتها على استمالة الناس والاقتراب من أهدافها.

أما مجال الاستعمال الثاني فهو المجتمع في دور من أدواره التاريخية. إننا ندرك المجتمع حينئذ ككل، يتفق جميع أعضائه في الولاء لقِيَم مشتركة ويستعملون منطقاً واحداً.

تحدد الأدلوجة أفكار وأعمال الأفراد والجماعات بكيفية خفية لا واعية. لكي يصل الباحث إلى رسم معالمها لا بد له من تحليل وتأويل أعمال أولئك المعاصرين. إذا درسنا مثلاً أدلوجة الخوارج فإننا نبحث في أدلوجة العصر، تلك الأدلوجة التي تحكمت في أذهانهم وأذهان أعدائهم وجعلتهم يهتمون بمشكلات محددة بين سائر المشكلات الممكنة ويضعون سؤالاً دون باقي الأسئلة ويحاولون الإجابة عنه في إطار مخصوص. ولا سبيل لنا لاستخراج أدلوجتهم إلا بتأويل أعمالهم السياسية والأدبية.

مجال الاستعمال الثالث هو مجال الكائن، كائن الإنسان

المتعامل مع محيطه الطبيعي، والبحث فيه هوم من قبيل نظرية الكائن. نجد في الماركسية تعارضاً بين المعرفة الأدلوجية والعلم الموضوعي: عندما تحدد الماركسية الأدلوجة فإنها تحدد في الوقت ذاته الواقع والكائن ولهذا السبب لا تنفصل فيها نظرية التاريخ عن نظرية المعرفة والكائن.

أما مجال الاستعمال الرابع فهو مشترك بين المجالات السابقة. عندما ندرس تأثير أية أدلوجة على الفكر فإننا نبحث في الحدود الموضوعية التي ترسم أفق ذلك الفكر. والحدود من أنواع ثلاثة: حدود الانتماء إلى أدلوجة سياسية وحدود الدور التاريخي الذي يمرّ به المجتمع ككل وحدود الإنسان في محيطه الطبيعي.

نستطيع أن نستنتج من هذا العرض التمهيدي أن مفهوم الأدلوجة دائماً مزدوج، فهو في نفس الوقت وصفي ونقدي. يستلزم دائماً مستويين: المستوى الذي تقف عنده الأدلوجة حيث تظن أنها حقيقة مطابقة للواقع وهو المستوى الذي يقف عنده الباحث لوصف تلك الأدلوجة بوفاء وأمانة، والمستوى الثاني هو الذي يقف عنده الباحث عندما يحكم على الأدلوجة أنها أدلوجة لا تعكس الواقع على وجهه الصحيح. إذا بقي الباحث في مستوى واحد، عليه إذن أن يحكم في إطار الحق والباطل ولم يعد لكلمة أدلوجة أي مدلول خاص. إن الظاهرة النقدية هي التي تميز مفهوم الأدلوجة عن المفاهيم الأخرى مثل: فكر، ذهنية، عقيدة، دين، فلسفة... فلا يجب طمسها أو عدم الوعي بها، وإلا أصبحت كملة أدلوجة كلمة فارغة غير ضرورية.

إذا استعملنا كلمة أدلوجة في الميدان السياسي فإننا نعني بالضرورة أن الأدلوجة تكشف الواقع لنا وتحجبه عن خصمنا.

كذلك عندما نتكلم على أدلوجة عصر النهضة، ونستعمل الكلمة عن قصد لا كمجرد مرادف لذهنية أو بُنية أو فكر، نريد أن نُشعِر القارئ أننا نعرف حدودها وأننا نحكم عليها بأنها حقيقة مرحلية بالنظر إلى تطور التاريخ العام الذي نعرفه نحن. كلما قلنا: أدلوجة، فكرنا ضمنياً بواقع ما وحقيقة ما. ولا نحكم على الأدلوجة أنها أدلوجة إلا بالنسبة لذلك الواقع وتلك الحقيقة. هذا، إذا وضعنا المفهوم في موضع لائق به، وإلا فإننا نستعمل الكلمة لا المفهوم.

وهذه الازدواجية تستتبع نظرية بأكملها كما سيتبين لنا فيما بعد.

أدلوجة	التفكير	المضمون	الوظيفة	المرجع	المجال	النظرية
قناع	وهمي	المجتمع	الإنجاز	المصلحة	المناظرة	النسبية
رؤية كونية	نسبي	الكون	الإدراك	التاريخ	اجتماعات الثقافة	التاريخية
معرفة	آني	الحق	تظاهرة الكون	الجدل	نظرية المعرفة والكائن	الجدلية

نثبت من الآن أن كل استعمال لمفهوم الأدلوجة مرتبط بمجال وبِعلّة بوظيفة ويقود حتماً إلى نظرية ويخلق نوعاً من التفكير، كما نوضح ذلك في جدول بياني. إن غالبية المستعملين اليوم ينسون أو يتناسون هذه الارتباطات المنطقية، لكنهم لا يستطيعون محوَها من تفكيرهم، فتؤثر في تحليلاتهم، وتحدد اختياراتهم وتفرض عليهم مناهجهم رغماً عنهم.

لقد وضعنا الاستعمالات الثلاثة الأولى في خطوط أفقية، وربطنا بكل استعمال ما يستتبعه من مفاهيم ووضعنا الاستعمال الرابع في خط عمودي لأنه مشترك بين الاستعمالات الأخرى. وهكذا تستعمل الأدلوجة في معنى القناع في مجال المناظرة السياسية، تخلق تفكيراً وهمياً، تتضمن تقريرات وأحكاماً حول المجتمع، تنبع عن مصلحة وتهدف إلى إنجاز عمل معيَّن وتقود إلى نظرية نسبية فيما يتعلق بالقِيَم[1].

أما الأدلوجة في معنى رؤية كونية فإنها تحتوي على مجموعة من المقولات والأحكام حول الكون، تستعمل في اجتماعات الثقافة لإدراك دور من أدوار التاريخ وتقود إلى فكر يحكم على كل ظاهرة إنسانية بالرجوع إلى التاريخ كقصد يتحقق عبر الزمن[2].

وتستعمل الأدلوجة في معنى معرفة الظاهرات الآنية والجزئية في مجال نظرية المعرفة ونظرية الكائن. تتضمن أحكاماً حول الحق، وظيفتها إظهار الكائن للإنسان الذي هو جزء من ذلك الكائن. ويقود هذا الاستعمال حتماً إلى النظرية الجدلية.

يمكن لنا أن نقول من الآن إن أحد أهداف هذا البحث، بل الهدف الأساسي، هو التوصُّل إلى قاعدة لاستعمال مفهوم الأدلوجة بكيفية مرْضِية. من الواضح أن الارتباطات المذكورة التي هي

(1) «الأدلوجة هي منظومة كلامية سِجالية تحاول رغبة ما أن تحقق بواسطتها قيمة ما باستعمال السلطة داخل مجتمع معين» III، ص 60.

(2) «يجب أن لا نقطع أبداً علاقات الإنجازات الفكرية بالمصالح والقِيَم والنظريات الكونية» III، ص 170.

منطقية وموروثة عن عملية بلوَرَة المفهوم عبر الأحقاب، تحتّم على المُستعمَل أن يتحقق من المجال الذي يتحرك فيه لكي يوافق بين المعنى المستعمل والسؤال المطروح ولكي لا يتيه في تساؤلات عقيمة واعتراضات لا محل لها.

الفصل الثاني

عهد ما قبل الأدلوجة

ربطنا بين مفهوم الأدلوجة وبين الموقف النقدي. لا يمكن لنا أن نستعمل المفهوم بكيفية إبداعية إذا كنا نرفض الفكر النقدي، فكر القرن الثامن عشر، إذا كنا ما نزال نبحث عن المطلقات معتقدين أن الإنسان قادر على إدراكها. كما لا يصح لنا أن نعزو المفهوم إلى عصور سابقة للقرن الثامن عشر الغربي. قد نجد بالطبع ملاحظات تؤلف نظرية شبيهة بنظرية الأدلوجة، وكلما احتدّت الصراعات في مجتمع ما كثرت تلك الملاحظات، لكن النظرية التي نستخرجها من آراء متفرقة هي من صنعنا نحن بعد أن تشبعنا بالفكر بالنقدي. إن الفكر السابق للقرن الثامن عشر لم يبدع مفهوم الأدلوجة لأنه لم يكن في حاجة إليه. نلجأ اليوم إلى المفهوم المذكور لدراسة ذلك الفكر، لكن لا يحق لنا أن نقرأه فيه.

إذا قلنا الأدلوجة الشيعية فإننا نضمّن العبارة حكماً على نسبية الفكر الشيعي. فلا يجوز أن نجعل القولة في فم إمام شيعي لأن الشيعية بالنسبة إليه حقيقة مطلقة وضدها خطأ مطلق.

إن مفهوم الأدلوجة نشأ في ظروف معينة. كلما استعملناه اليوم عن قصد أحيينا بالمصاحبة تلك الظروف. لذا، لا بد من الفصل بين عصر ما قبل الأدلوجة وعصر الأدلوجة.

1 - الإرث الأفلاطوني

منذ أن استقل الإنسان نسبياً عن المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه برزت إمكانية تناقض بين الوجدان والواقع، أكان ذلك الواقع حاضراً مشاهداً أو خبراً عن ماضٍ أو تنبؤاً بمستقبل. قد يرى المرء شيئاً واحداً في أشكال مختلفة في أوقات مختلفة، وقد يستقي خبرين متناقضين عن حادث واحد، وقد يتوقع شيئاً ويتحقق عكسه.

هذه ظروف يتجلى فيها التناقض بين الفكر والواقع. لا بد للإنسان أن يبرّر ذلك التناقض بوجه من الوجوه. ولقد احتوَت جميع الأساطير والأديان والفلسفات تبريرات من أنواع مختلفة.

لنأخذ مثلاً الفلسفة اليونانية.

إنها تنطلق من وحدة الكون، فتعتبر العالم الإنساني صورة مصغّرة للعالم العلْوي والمنطق البشري انعكاساً لمنطق الكون. فلا ترى فرقاً بين قواعد الأخلاق وطرائق المنطق وقوانين الكون. إن الواقع، حسب الفلسفة اليونانية السقراطية، ثابت قار، والحقيقة واحدة، والكون متجانس دائم، الإنسان قسم من الكون المتجانس، وجدانه مرآة تعكس مباشرة ذلك التجانس الذي هو عنوان الكمال والجمال. في إطار هذه المسلّمات، إذا قال الإنسان أو فكّر أو فعل شيئاً غير مطابق لقانون الواقع - الكائن - الحق فلا يخلو:

- إما أن وجدانه لا يعكس بوضوح الواقع الحق وذلك بسبب عطب في الحواس أو خلل في العقل.

- وإما أن قوة خارجية قاهرة تتعمد تغليطه.

إذا اختلف شخصان في شأن حادثة واحدة وكان أحدهما صحيح العقل كامل الحِسّ، فلا يخلو أن يكون الآخر إما مريضاً وإما مستعبَداً. لا وجود في هذه النظرة للازدواجية في المفاهيم وللإبهام في الأشياء. يتلخص مشكل عدم مطابقة الوعي للواقع في مسألة اضطراب الآلة الإنسانية التي هي من اختصاص الطبيب أو أستاذ المنطق.

وإذا انتفت هذه العلة، أي إذا كان المرء سليم الحِسّ والعقل ومع ذلك يرفض الحق بإصرار، كيف نبرر سلوكه؟ لم يبق في هذه الحالة إلا افتراض الغواية. الغاوي - وتطلق الصفة على الفاعل والمنفعل معاً - هو من يخضع رغماً عنه إلى قوة تمنعه من إدراك الحق. هو من عرض له عارض جعله غير متمكّن من نفسه ونزع عنه صفة الإنسانية الكاملة فلم يعد قادراً على مراجعة نفسه. يرفض الحقيقة البديهية التي هي في متناول البشر لأنه يشارك في مؤامرة ضد الحق.

يدعو الناس وهو مسلوب الإرادة إلى الغواية، يفسد العقول السليمة باللجوء إلى تحريف الكلام عن مواضيعه فيعطّل قوة التمييز عند الناس. وهكذا يتوارث البشر المرض النفسي والعقلي الذي يعمي عن الحق.

هذا هو الجو الذي عاش فيه الناس قبل عهد الأدلوجة. كان مشكل مطابقة أو مناقضة الذات للموضوع يظهر في صورة الصواب والخطأ من جهة وصورة الصحة والمرض من جهة ثانية. يكتسي في الحالة الأولى شكلاً منطقياً وفي الحالة الثانية شكلاً أخلاقياً. ينشأ الخطأ عن خلل عقلي ناتج عن مرض نفسي أحدثته قوة كونية مناهضة للحق. وينتشر الخطأ عن طريق الدعوة والوراثة.

من الواضح أن فكراً كهذا لا يحتاج إلى مفهوم الأدلوجة. لم ينشأ المفهوم في ظل الفكر المذكور في الماضي ولا يمكن أن يتواجد معه في الحاضر.

2 - التجربة الإسلامية

جرّب المجتمع الإسلامي مفارقة الفكر للواقع عندما ظهرت الفِرَق وأوّلت حقيقة واحدة مبثوثة في كتاب منزَّل تأويلات متضاربة. ثم عمّت التجربة وتعمّقت بعد أن تحاربت السُّنَّة والشيعة مدة قرون دون أن يتمكّن أي فريق من إقناع الفريق الآخر. فتساءل كل منهما: كيف يمكن أن يتعصّب المرء تعصُّباً أعمى لأفكار لا يرتاح لها العقل السليم؟

انطلق أبو حامد الغزالي في كتابه المشهور: **فضائح الباطنية** من السؤال ذاته: لماذا يعتنق الرجل العاقل دعوة متناقضة البرهان واهية الأساس؟ وبعد تحليل طويل وصل إلى الاستنتاج التالي: إن المسألة ليست من قبيل المنطق ولذلك لا تنفع فيها المناظرة الكلامية.

يكرّر الغزالي من فصل إلى فصل أن الباعث على اعتناق الدعوة الباطنية هو دافع نفسي سابق لكل تدبُّر، دافع يرجع إلى عداوة مستحكمة ضد الدين الإسلامي. ورث الباطنيون غلّ المجوس وحقدهم على الإسلام وتصميمهم على هدمه. فتستّروا بالروافض وتظاهروا بالانتصار لحق علي. واختاروا لنشر دعوتهم طريقة إفساد عقول الناس، فابتدعوا خطة مُحكَمَة مُرتّبة على تسع درجات لسلخ المسلم عن عقيدته التقليدية.

ووظفوا لذلك الغرض عِلْمين من أشرف العلوم: اللغة وعلم المنطق. فدأبوا على تأويل المتشابه من الآيات القرآنية واستعمال القياسات المغلوطة لإدخال الشك في قلوب الناس. يقول الغزالي: «يجب على الداعية أن يكون قادراً على تعبير الظواهر وردّها إلى

البواطن، إما اشتقاقاً من لفظها وإما تلقّياً من عددها أو تشبيهاً بما يناسبها»[1].

هذا فيما يخص طريقة الدعوة، لكن لماذا تلقى الدعوة أذناً صاغية؟ يقرر المؤلف أن المنخدعين ينقسمون إلى قسمين. يتكوّن القسم الأكبر من المائلين عن اعتدال الحال واستقامة الرأي. إن المائل مستعد للاقتناع قبل أن يسمع التشبيهات الكاذبة والقياسات المغلوطة لأنه ورث المرض عن آبائه، وهذا المرض الموروث هو العلة الحقيقية لقبول الأفكار الباطنية. يبقى القسم الآخر المكوّن من العقلاء.

يقول الغزالي إنهم يعتنقون الدعوة «لعوارض تعمي عليهم طرق الصواب وتقضي عليهم بالانخداع بلامع السراب» ويمضي المؤلف محلِّلاً هذه العوارض فيجد فيها أمراضاً نفسية كالحقد والطموح وحبّ التمييز عن العامة والمَيْل إلى العيش الرَّغد، ويجد فيها كذلك نقائص عقلية وفكرية كالبله والتكاسل عن استقلال النظر والاعتقاد الموروث والإلحاد[2]. ويلفت النظر إلى أن الملاحدة هم «الذين لفّقوا الشبه على شروط الجدل وحدود المنطق من حيث الظاهر».

نرى هكذا أن الغزالي إذ يحلل أسباب اعتناق الدعوة، لا يقف عند الخلل العقلي، بل يعود باستمرار إلى العلة الأولى: النزعة التي لا ينفع فيها نصح ولا جدال. يقول في **القسطاس المستقيم**:

---

(1) VII، ص 22.

(2) المرجع ذاته، ص 33 وما بعدها.

«إن المقلِّد لا يصغي»[1] لذلك يطالب بتدخُّل السلطان لإيقاف الباطني عند حدّه. إن البرهان يقي المرء السليم عقلاً وعقيدةً من السقوط في أشراك الدُّعاة، أما من سقط بالفعل فلم ينفع معه إلا اللجوء إلى القهر.

يتضح لنا من كلام الغزالي نفسه أن الحوار بين السُّنة والشيعة حوار صم. يتهم كل فريق الآخر باستمالة الأغمار والأغبياء والمرضى وبتسليط القوة على العقلاء، أي بالاعتماد على تعطيل العقل ومنع الناس من الاستقلال بالرأي.

بل يذهب كل فريق إلى أبعد من ذلك ويرى أن الأمر لا ينحصر في قضية الاعتقاد بل يتعلق بمؤامرة كونية تهدف إلى محو الحق وتثبيت الباطل.

إن تحليل الغزالي يتجاوز التحليل الأفلاطوني الذي يعتبر الخطأ خللاً في العقل ويعتقد أن إصلاح المنطق يؤدي إلى إصلاح الأخلاق. لقد كشفت التجربة التاريخية أن العقل أداة طيِّعة تخدم دوافع خفية. وبما أن النفس تتحكم في العقل وبما أن الميول والنزعات تتحكم في النفس، فإن إرجاع الأفكار إلى مسائل منطقية، نفصل فيها بمعيار الصواب والخطأ، عمل ناقص لا بد من تعزيزه باللجوء إلى قوة السلطان.

نستطيع أن نترجم ملاحظات الغزالي إلى مفردات القاموس المعاصر ونقول إن الميول والدوافع هي المصالح وإن السلطان

---

(1) الغزالي: **القسطاس المستقيم**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1959، ص 85.

يعني الصراع وإن الأفكار تخدم المصالح وإن انتصارها لا يتوقف على صحتها بل على امتلاكها السلطة. لا شك أن العبارات القليلة التي ذكرناها من كتاب الغزالي تشبه إلى حدٍ بعيد مقولات تكوّن عنصراً أساسياً من نظرية الأدلوجة. لكن، رغم التشابه اللفظي، يجب أن نتذكر أن الغزالي لم يكن يفكر في إطار نظرية الأدلوجة، وإن اقترب منها شيئاً ما، لأنه كان يلتجئ إلى فرضية تجعل من المستحيل بلوَرة تلك النظرية.

يظن كل من الشيعي والسني أن أفكار الخصم نابعة من وحي الشيطان وأن ميول النفس البشرية وسائل تخدم أغراضاً شيطانية. هذه هي العلة الحقيقية، أما العطب الحسي أو الخلل العقلي فهما سببان ثانويان. لذلك لا يقود إصلاح المنطق إلى إقناع المكابر ولا تشفي المرض النفسي إلا العناية الربانية. وفي انتظار تلك المنّة لا بد من ردع المكابر بالقوة لكي لا يضر المجتمع.

وهكذا رغم وجود ملاحظات قيِّمة عند الغزالي حول أسباب التعصُّب الفكري، ملاحظات تفوق ما وجدنا عند الفلاسفة الأفلاطونيين، ورغم أن الغزالي تجاوز الحكم على الأفكار في إطار الصواب والخطأ أو إطار الفضيلة والرذيلة، رغم كل هذا فإنه لم يصل إلى تمثُّل مفهوم الأدلوجة بسبب فرضية الشيطان التي كانت تمده بتفسير جاهز للإعوجاج الفكري. لماذا يبحث إذن عن علة أخرى؟

3 - مشروع فلسفة الأنوار

كان القرن الثامن عشر في أوروبا عهد صراع بين الكنيسة وبين الفلسفة. وكان كلُ فريق يرى أن الفريق الآخر يحوك مؤامرة ضد النوع الإنساني لغرض غير أخلاقي.

يرى الفلاسفة في الكنيسة سلطة ظلمانية تمنع العقل الإنساني من الوصول إلى نور المعرفة والحرية حباً في الاستبداد وتعلُّقاً بالسيطرة. وترى الكنيسة في الفلسفة ثورة شهوانية على التربية الأخلاقية التي تكبح جماح النفس.

يظن كل فريق أن الآخر يتعمد تحريف معنى الكلام البديهي. إن الطبيعة طيبة في رأي الفيلسوف، وفي تعاليم الكنيسة سيئة بسبب الخطيئة. والعقل قادر على سَبر أسرار الكون في رأي الفيلسوف، وفي تعاليم الكنيسة عاجز بدون إلهام إلهي.

والحرية صفة الإنسان الأولى في عين الفيلسوف وفي تعاليم الكنيسة حالة لا يكتسبها الفرد إلا برعاية إلهية تحرّره من الشهوات. والسعادة نتيجة الخضوع لقوانين الطبيعة الطيبة في عين الفيلسوف وفي تعاليم الكنيسة مِنّة يمنّ الله بها على الإنسان لكي يتجاوز حدود طبيعته الساقطة... لا سبيل إذن إلى اتفاق بين الفريقين، بل لا وسيلة إلى التفاهم بينهما.

يشبه هذا الوضع إلى حد كبير علاقة السُّنَّة بالشيعة كما بيّناها في الباب السابق لكن هناك فرقاً مهماً. كان الشيعي والسُّنّي يقفان على أرضية واحدة كما كانت الحال بين الكاثوليكي والبروتستانتي في أوروبا المسيحية. أما بين الكنيسة وفلسفة الأنوار فإن الأمر كان مختلفاً. كانت الكنيسة تعتقد أن الفلاسفة آلة مسخّرة في يد الشيطان، يمثّلون دوراً جديداً في سلسلة المؤامرات التي دبّرت منذ القِدَم ضد «مملكة المسيح». لا فرق إذن بين التعليل الكنسي وتعليل الغزالي، الأمر الجديد هو أن الفلاسفة لم يكونوا يجنحون إلى فرضية الشيطان رغم أن عبارة الظلام التي كانوا يصلقونها

بالكنيسة تومئ إلى ذلك المعنى - كان الفلاسفة في بحوثهم الجدية، خارج المساجلات الكلامية، يربطون الأفكار بدوافع إنسانية بحتة، يرون فيها الأسباب الأولى والأخيرة. ويضعون في مقدمة تلك الدوافع حب التسلط والاستبداد المتجسّد في النظام الإقطاعي الذي دافعت عنه الكنيسة بكل قواها.

يقول دولباخ: «إن التفكير بحرية معناه التحلل من الأحكام المسبقة التي يعتقد الطغيان أنها لازمة لحمايته ودعمه».

وبالاستغناء عن فرضية الشيطان فتح الباب أمام البحث الجدي في أصل الفكر غير المطابق للواقع. ظهر المشروع أول الأمر في شكل سؤال تقليدي في المنطق مع تحوير بسيط. يقول كوندياك: «لم يعرف أحد أكثر من بيكون أساس أغلاطنا. إنه رأى أن الأفكار وهي من عمل الذهن، شيّدت على غير نظام، وبالتالي، لكي نتقدم في البحث لا بد من هدمها وإعادة بنائها»[1]. وضع فرانسيس بيكون، أحد مؤسسي المنهج التجريبي، سؤالاً منطقياً وسار كوندياك على أثره باعتناق تجريبية حسّية صرفة. لكنه لم يلبث أن حوّر السؤال الأصلي: كيف نفكر تفكيراً سليماً؟ إلى سؤال آخر: كيف نفكر؟ .يبقى السؤال الأول في نطاق المنطق، أما الثاني فإنه يفتح الباب للبحث عن جميع المؤثرات في الفكر: الطبيعية الحسية والإنسانية الثقافية. ونرى هذا التحوير في التحديد الذي حدد به دوتراسي، تلميذ كوندياك، **الأيديولوجية** بمعنى علم الأفكار الذي ابتدعه، إذ يقول: «يمكن أن نسمي العلم المقترح **أيديولوجية إذا**

---

(1) ذكر في IX، ص 152.

نظرنا إلى محتواه **ونحواً عاماً** إذا نظرنا إلى وسيلته **ومنطقاً** إذا نظرنا إلى هدفه»[1]. الهدف بالطبع هو التوصل إلى تفكير سليم، لكن الوسيلة هي دراسة النحو العام للفكر الإنساني، أي دراسة آلية ذلك التفكير، وتقود هذه الدراسة بالضرورة إلى الكشف عن تأثير التقاليد والمعتقدات والأفكار الموروثة.

بُنيَ برنامج علم الأفكار على سؤالين، الأول تقليدي: كيف نفكر تفكيراً سليماً؟ والثاني، مستحدث: كيف تؤثر في ذهننا الأفكار المجهولة الأصل؟ يهدف الأول إلى إصلاح المنطق والثاني إلى تحرير المجتمع من سلطة الموروث الذي لا يعرف له أصل عقلي. ويتمثل ذلك المجهول في التقليد الذي يعتمد عليه الطغيان. هذا الاتجاه الإصلاحي الشامل هو الذي ميّز فلاسفة القرن الثامن عشر عمّن سبقهم في هذا الميدان.

قد نلاحظ تشابهاً بين أقوال هؤلاء الفلاسفة وأقوال مفكّرين مسلمين مثل الغزالي. غير أن هذا الأخير كان يائساً من إقناع المائل عن الصواب ولا يعتمد إلا على القوة لإرغامه على الخضوع للشرع لأنه يربط المعتقد الفاسد الموروث بمؤامرة كونية يحوكها الشيطان وللشيطان على الإنسان نفوذ إلى أجل معلوم.

إننا لا نجد تشاؤماً مثل هذا عند فلاسفة القرن الثامن عشر، بل يحذوهم تفاؤل كبير لأنهم حصروا سبب إعوجاج الفكر في الظروف الاجتماعية، في نفوذ الكنيسة والطغيان ودعمهما لأفكار

---

(1) ذكر في XIII، ص 71.

موروثة مجهولة الأصل. فالتربية إذن ممكنة وعلى أثر التربية يتغلب العقل وتتبدد التقاليد وينتشر النور.

يركّز الغزالي اهتمامه على نفسانية الداعية كأداة طيِّعة في يد الشيطان. يدرس كيف يفسد الداعية عقول الناس، ولا أمل له في إصلاحها بعد فسادها بدون عناية ربانية.

أما فلسفة الأنوار فإنها تلقي أضواء البحث على حب السيطرة وهو دافع إنساني صرف، وتراه كعامل ماضٍ لا كعامل حاضر يتجدد بتجدد الأجيال. فهي تحارب آثار ذلك العامل لا العامل ذاته وتسمي تلك الآثار **ظروفاً**. هنا تكمن مادية القرن الثامن عشر وهي مادية محدودة. إن نظرة الغزالي وأمثاله أعمق من نظرة فلسفة الأنوار، إلا أن تشاؤمه كان عقبة كأداة منعته من تصور علم نشوء الأفكار في إطار غير إطار المنطق التقليدي. في حين أن تفاؤل فلاسفة القرن الثامن عشر دفعهم إلى دراسة تأثير الظروف في الفكر بهدف إصلاح الفكر بواسطة تغيير الظروف.

لقد مهّدت فلسفة الأنوار الطريق لظهور مفهوم الأدلوجة. بيد أن مشروع **علم الأفكار** لا يشكّل نظرية الأدلوجة. لا بد من الانتباه لهذه الحقيقة. لم يكشف المشروع إلا عن جانب واحد من جوانب المشكلة ويتعلق الأمر بتأثير أفكار موروثة على الفكر الفردي. لم ينظر في أصل تلك الأفكار الموروثة. وكان يمنعه من ذلك مانع ذاتي. كما أن الغزالي مُنع من تصور مفهوم الأدلوجة بسبب فرضية الشيطان، فإن فلاسفة الأنوار قد مُنِعوا من نفس التصور بسبب فرضيتهم الأساسية: أي وجود حقيقة ثابتة، متجسّدة في الطبيعة، تنعكس بدون إعوجاج في العقل البديهي. العقل، في رأيهم،

يعكس بطبعه الحقيقة على وجهها الصحيح. إذا عجز عن ذلك فبسبب الأفكار الموروثة التي تعكّر صفاءه. عندما تتبدد تلك الأفكار، بالتحليل، يرجع العقل إلى صفائه الأول فيرى الحقيقة كما هي.

إن مشروع علم الأفكار سابق لعهد الأدلوجة وهو أقصى ما يمكن تصوُّره إذا ما افترضنا وجود حقيقة مطلقة تنعكس مباشرة في مرآة العقل السليم.

نختم هذا القسم من البحث بالملاحظة التالية: إذا أمعنّا النظر في المواقف الثلاثة، مواقف الأفلاطونية والغزالية وفلسفة الأنوار، وفي الموانع التي أوصدت دونها باب اكتشاف مفهوم الأدلوجة، ندرك أن ما كان ينقصها جميعها هو فهم صحيح لمعنى المجتمع ولمعنى التاريخ. نستطيع إذن أن نقول من الآن إن مفهوم الأدلوجة - مرتبط ارتباطاً عضوياً بمفهومَيْ المجتمع والتاريخ. كلما نظرنا إلى مسألة مطابقة الفكر للواقع في إطار علاقة الفكر الفردي بالحق (أو بضده الخطأ المطلق المجسد في الشيطان)، نفينا الحاجة إلى مفهوم الأدلوجة، أي كلما حصرنا المفهوم في نطاق المنطق ذاب وانفسخ. إن مفهوم الأدلوجة لا ينتعش ويتبلور إلا في نطاق نظرية اجتماعية ونظرية تاريخية متكاملتين.

الفصل الثالث

الأدلوجة/ قناع

قلنا إن فلسفة الأنوار تقرّر أن الظروف (كلمة عامة تعني كل ما يجده المرء قائماً أمامه من أنظمة اجتماعية وأفكار موروثة مسيطرة) تؤثر في الفكر وتجعله يرى الأشياء طبقاً لمنطقها هي، لا طبقاً لمنطق الأشياء. فهي بالتالي حاجب، قناع، يمنع المرء من الوصول إلى «نور الحقيقة». عندما يبدد النقد الأوهام، ويرجع العقل إلى صفائه الأول، فإن الأمور تظهر على حقيقتها. إن الهدف الإصلاحي جزء لا يتجزأ من النظرية.

اكتسى الجانب الإصلاحي أهمية قصوى أيام الثورة الفرنسية. غزت الجيوش الفرنسية أوروبا بأكملها وانتشرت مع الجيوش دعوة الأنوار وعرفت أوروبا مدة نصف قرن بعد الثورة حرباً فكرية، واكبتها حرب اجتماعية وسياسية، بين الثورة المنبثقة من العقل وبين المحافظة على التقاليد التي كانت تمثل في أعين الثوريين أوهاماً تمنع الأذهان من اكتشاف الحقيقة البديهية. انتقل الاهتمام وبكيفية متزايدة من مشروع «علم الأفكار»، الذي كان يدرس آلية تكوين الأفكار في الذهن الإنساني، إلى إصلاح الفكر بالكشف عن الأوهام التي تعكّر صفاءه. وأصبحت الأدلوجة تعني في العُرف تلك الأوهام التي يستغلّها المتسلّطون (الرهبان والنبلاء والأغنياء) ليمنعوا عموم الناس من اكتشاف الحقيقة. شاع هذا الاستعمال من ذلك العهد إلى يومنا هذا وعرف تطوُّراً طويلاً. سنرسم فيما يلي أهم مراحله ونبتدئ بطبيعة الحال بالمرحلة الماركسية.

1 - ماركس والمصلحة الطبقية

إن ماركس هو الذي أعطى لكلمة أدلوجة الأهمية التي تكتسيها اليوم في كل ميادين البحث. إن طريقة العرض التي اخترناها تجعلنا لا نعرض دفعة واحدة مجموع النظرية الماركسية في الموضوع وسيفهم القارئ لمّا يصل إلى الخاتمة جدوى هذه الطريقة. استعمل ماركس كلمة أدلوجة في معانٍ مختلفة. سنكتفي في هذا الباب بذكر النظرية المتعلقة بالأدلوجة كَوَهم.

لم يأخذ ماركس المفهوم مباشرة من فلاسفة الأنوار رغم تشبُّعه بتعاليمهم وإعجابه باتجاههم. استعار المفهوم الرائج في الأوساط الاشتراكية الباريسية حيث عادت الأدلوجة تعني التفكير غير العقلاني، غير النقدي، الموروث عن عهد الاستبداد. إلا أن ماركس كان قبل كل شيء وارث الفلسفة الألمانية، والهيغلية بالخصوص. وكان أيضاً متأثراً بالتيار الذي أوّل هيغل تأويلاً ديمقراطياً يسارياً. فكان لا بد أن يتشبع عنده مفهوم الأدلوجة المأخوذة من العُرف الفرنسي بمفاهيم غريبة عنه ومتأصلة في الفلسفة المثالية الألمانية.

لا نستطيع أن نسرد تفاصيل التطور الفكري الذي ميّز أوروبا الغربية وألمانيا بصورة خاصة في النصف الأول من القرن التاسع عشر والذي عبّر عن صراع عنيف ومتجدد بين الطبقة الوسطى والأرستقراطية. إن علاقات الفلسفة الألمانية بالثورة الفرنسية (تأثير الثانية في الأولى، رد الثانية على الأولى)، وعلاقات الأفكار الديمقراطية المتجذّرة في إرث الثورة الفرنسية بحركة النقد التي تلت موت هيغل وعمّت الأوساط الألمانية في الفترة الفاصلة بين 1830

و1848، أي الفترة التي تكوّن فيها ماركس فكرياً، كل هذه العلاقات المتشعّبة تلقي أضواء كاشفة على جوانب هامة من موضوعنا. لكننا لا نستطيع أن نتعرض لها هنا ولو بصفة مقتضبة فنكتفي بتذكير القارئ أن مفهوم الأدلوجة الذي استعمله ماركس في مؤلفاته الأولى يحمل آثار ذلك التطور الملتوي والمتشعب.

لا يتضح في كل معانيه إلا إذا رجعنا بذهننا من جهة إلى مشروع فلسفة الأنوار وهو المنبع، وإذا واصلنا التحليل من جهة أخرى إلى ما آل إليه الفكر الماركسي في البحوث الاقتصادية. إذا اكتفينا فقط بتحليلات **الأيديولوجيا الألمانية**، فإننا نجد مفهوماً مهزوزاً وغير متكامل. سنركّز في هذا الباب، كما قلنا سابقاً، على الجانب المستمد من الاستعمال الفرنسي ونبحث في الكيفية التي طور بها ماركس مفهوم الأدلوجة كمجموعة أوهام تعتّم العقل وتحجبه عن إدراك الواقع والحقيقة.

نلاحظ في الأول أن عنوان الكتاب يسير في هذا الاتجاه. إن الظاهرة النقدية، بل الهجائية، واضحة من البداية. كما أن فلاسفة الأنوار كانوا يفكّرون بالضد ويقررون الحقيقة بنقد تعاليم الكنيسة، فإن ماركس يثبت حقيقة الواقع بنقد أوهام الغير. من المعلوم أنه ألّف مع أنجلس **الأيديولوجيا الألمانية** ليفنّد أعمال ثلاثة مفكّرين كانوا رفاقه في الكفاح ضد الاستبداد البروسي مدة طويلة وكذلك ليتحرر من تاثير فيورباخ التأثر على فلسفة هيغل، والذي كان قد وضع حسب تعبير أنجلس، النقطة النهاية للفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

لم يسمّ ماركس أعمال هؤلاء المفكرين فلسفة، بل أدلوجة.

يريد أن يعلن من البداية أنها لا ترقى إلى مستوى إنتاج الفلاسفة الألمان الكبار. يميّز ماركس بين الفلسفة، التي رغم أنها لا تعبّر عن وعي تام بحقيقة التاريخ، تدرك بعض الحقائق، على الأخص في الميدان المنهجي وبذلك تستحق الاعتبار الدائم والمستمر، وبين الأدلوجة الألمانية، تلك الضجة المصمّة، التي تعوق المرء عن إدراك أي جزء من أجزاء الواقع التاريخي.

لكي نمسك بميزة الموقف الماركسي، يجب أن نتذكر أن نقد ماركس نقد مضعّف. إنه ينقد أقوالاً كانت ذاتها نقداً لأقوال أخرى. هذا الموقف هو الذي سيمهّد الطريق إلى تجاوز نظرية الأنوار.

إن فيورباخ نقد هيغل اعتماداً على المادية الطبيعية، مادية القرن الثامن عشر.

قال إن هيغل يتكلم عن المطلق في حين أن الموضوع الذي يعنيه في الحقيقة هو الإنسان الطبيعي فيعزو إلى الفكر المطلق ما هو في الحقيقة من خصائص الإنسان. إن وَرَثة فيورباخ، في اليسار الهيغلي، كانوا ينقدون النظام القائم في ألمانيا، الفكري والسياسي، انطلاقاً من فرضيات العقل البديهي. كان فيورباخ وتلامذته يهدفون من وراء نقدهم هذا إلى تأسيس دين الإنسانية الحق الذي لا يحتاج إلى كنيسة، إلى تشييد ديمقراطية تلغي نهائياً الاستبداد، إلى ولوج عهد الحرية الفردية الكاملة المنافية لكل نوع من أنواع التسلط. كانوا يبشِّرون بعهد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف حقيقته بعد أن أنكرها مدة طويلة في ميادين الاعتقاد والفكر والحياة الاجتماعية. ومن الواضح أنهم كانوا في ذلك أبناء روسو.

إن ماركس يشاطرهم أهدافهم، لكن يتميز عنهم بالوعي. يسألهم: «ما هو الشيء الذي يبرر ادّعاءكم أن فكركم يعكس وحده الحقيقة المطلقة؟ تفسِّرون أوهام الآخرين بحب السيطرة والتقليد والتربية الفاسدة، فكيف تفسِّرون نشوء فكركم النقدي؟ إنكم تقفون على أرضية فلسفة الأنوار وتستعيرون ماديتها وعقلانيتها، لكن ما كان جائزاً في القرن الماضي لم يعد جائزاً في عهدكم، بعد أن حدثت الثورة الفرنسية وكشفت عن تناقضات خفية. حين تُحيون في ألمانيا فلسفة الأنوار ونقدها للأوضاع، إنكم تُلغون التاريخ الواقعي، وبإلغائكم إياه تملأون أذهانكم بالأوهام وتعرضون عن معرفة الواقع. فكركم إذن أدلوجي، غير علمي».

هذا مجمل الرد الماركسي على اليسار الهيغلي. لندخل الآن في شيء من التفصيل. يظن اليسار الهيغلي أنه حين ينقد الأوضاع يربي العقول وبالتالي يصلح المجتمع. مثلهم في ذلك مثل فلاسفة القرن الثامن عشر. ويلاحظ ماركس في هذا الصدد: «إن المقالة المادية التي ترى أن الإنسان وليد الظروف والتربية، وبالتالي إن الإنسان يتغيَّر بتغيُّر الأوضاع وتجديد التربية، تنسى أن الإنسان هو الذي يغيِّر الأوضاع وأن المربي نفسه محتاج إلى التربية»[1]. تنطلق فلسفة الأنوار من الظروف (الأنظمة الاجتماعية والأفكار الموروثة) ولا تحلل أبداً كيف تنشأ تلك الظروف. وهذا هو وجه النقص في ماديتها. إذاً، لا يكفي أن ننقد الظروف القائمة في ألمانيا مثلاً، انطلاقاً من معطيات العقل المجرد، بل يجب أن نحلل كيف

---

(1) X، ص 2 (الطبعة الثانية).

تكوّنت تلك الظروف، بالرجوع إلى التاريخ كتطور واقعي. يقرر ماركس في هذه النقطة: «إن العلم الحقيقي والإيجابي ينطلق من الحياة الواقعية، من استعراض نشاط الإنسان، وعملية تطور الإنسان المادي»[1].

وإذا كانت الظروف، بمعناها العام، هي التي تتحكم في تفكير الناس، كيف نفسر نشوء التفكير النقدي؟ كيف نشأت مثلاً في ألمانيا المدرسة الهيغلية اليسارية في الوقت الذي نشأت فيه؟ لا بد إذن من تجاوز مفهوم الظروف الغامض والفضفاض. لذا يتساءل ماركس: «لم يخطر على بال أحد من هؤلاء الفلاسفة أن يبحث في علاقة الفلسفة الألمانية بالواقع الألماني، في علاقة نقدهم بالمحيط المادي الذي يعيشون فيه»[2]. يضعون أنفسهم موضع فلاسفة الأنوار ويضعون ألمانيا في موضع فرنسا كأن لم يقع شيء منذ أن هاجم الماديون الفرنسيون الكنيسة الكاثوليكية. هذا الإهمال للتاريخ العام، للحدث الكوني الذي تمثّله الثورة الفرنسية، هو أصل تحوير أنظارهم عن الحقيقة وسبب اتجاههم إلى عالم الأوهام. إن ألمانيا، وإن لم تشارك فرنسا ثورتها، تخضع، بوعي أو بغير وعي، للتطور العام وللتاريخ الكوني. لهذا السبب يقول ماركس بدون حرج: «آن الوقت أن نفحص بجد وعمق ضجة اليسار الهيغلي انطلاقاً من زاوية خارجة عن ألمانيا»[3]، مؤكّداً في قطعة أخرى: «لا بد من اعتبار التناقض الحاصل بين وعي أمة من الأمم

---

(1) المرجع ذاته، ص 21.
(2) المرجع ذاته، ص 12.
(3) المرجع ذاته، ص 14.

ووعي باقي الأمم الأخرى، والتناقض داخل الأمة الواحدة بين الوعي الوطني والوعي الأممي، كما يحصل الآن في ألمانيا»[1].
وإذا نظرنا إلى تطور التاريخ نظرة عالمية، لا نظرة قومية (ألمانية) ماذا نجد؟ إن عقلانية فلسفة الأنوار اكتسبت صورة الحقيقة المطلقة، لكن مضمونها كان مصلحة الطبقة الوسطى. لم تكن تلك الطبقة واعية بحدود مضمون الفلسفة التي انتشرت على يديها، لكن الممارسة، أثناء الثورة الفرنسية، كشفت تلك الحدود، فأدى الأمر إلى نشوء الحركة الاشتراكية التي استعابت ما كان مطلقاً في فلسفة الأنوار وزوّدته بمضمون آخر غير المضمون الطبقي المحدود. لا يحق إذن للفيلسوف الألماني، القابع في ظروفه الوطنية الضيِّقة، أن يتجاهل هذه التطورات العالمية ويستوحي وجدان فلسفة الأنوار كوجدان إنساني مطلق. إنه بفعله هذا، يعتّم سبيل معرفة الواقع التاريخي، واقع ألمانيا الحقيقي. إن اليسار الهيغلي لم يدرك ما كشفه التطور، أي الحقيقة التالية: «حين تخلف طبقة مسيطرة جديدة طبقة سابقة، تضطر الأولى، لكي تصل إلى أهدافها، إلى إظهار مصلحتها الخاصة في ثوب مصلحة عامة»[2]. إنه (أي اليسار الهيغلي) لم يعِ أصل نشوء ذاته كتيار فكري مستقل، متحرر من الظروف السائدة وناقداً لها، ولم يهتدِ إلى طرح السؤال الصحيح ولم يكشف بالتالي عما كشف عنه ماركس: «إن وجود أفكار ثورية في زمن معيَّن يستلزم مسبقاً وجود طبقة ثورية»[3]. يعني ماركس

---

(1) المرجع ذاته، ص 30.
(2) المرجع ذاته، ص 46.
(3) المرجع ذاته، ص 45.

بالطبع وجود طبقة ثورية كونية، غير خاصة ببلد معيَّن وفي وقت معيّن[1].

يرتقي ماركس في مرحلة ثانية من البحث في أصل «الأيديولوجيا الألمانية» إلى السؤال العام: «لماذا يقلب الأيديولوجيون كل الأمور رأساً على عقب؟[2]. ويعني بالأيديولوجيين هنا القانونيين والاقتصاديين والمؤرخين السياسيين والفلاسفة المثاليين. يضع المشكل في إطاره الواسع، فيستعمل حينئذ مفهوم الأدلوجة استعمالاً حيادياً، لا هجائياً. كما فعل في القسم الأول حيث كان يفنّد آراء الهيغليين اليساريين. سنرجع إلى تلك التحليلات في باب لاحق ونكتفي هنا بتلخيص أقواله حول الأدلوجة/ وَهْم.

إن الفكر الألماني أدلوجي لأنه محدد:

أولاً، قومياً إذ يحصر رؤيته في ألمانيا ولا يرى المجتمعات الأخرى كمجتمع إنساني موحَّد.

ثانياً، اجتماعياً إذ يعتبر فلسفة الأنوار حقيقة مطلقة رغم أن التطور كشف عن طبقية مضمونها.

وقد منع الفكر الألماني من القفز على هذين الحاجزين جهله بحقيقة التاريخ كحركة عامة ناتجة عن تناقض قاعدي. عبّر أنجلس عن هذه الفكرة بكيفية واضحة: «إن الأيديولوجية عملية ذهنية يقوم

(1) هناك إذن سبق منطقي وفعلي للتاريخ العام على التاريخ المحلي وهذا هو أصل التاريخانية انظر X، ص 27 (الطبعة الثانية).

(2) المرجع ذاته، ص 76.

بها المفكّر وهو واعٍ، إلا أن وعيه زائف لأنه يجهل القوى الحقيقية التي تحرّكه، ولو عرفها لما كان فكره أيديولوجياً»[1]. هذا الأصل في الأدلوجة هو الذي سيسلط عليه ماركس الأضواء في مرحلة لاحقة. أما في الكتابات الأولى فإنه يركّز على جهل اليسار الهيغلي، ليس فقط بالاقتصاد السياسي، بل بالتاريخ العام. لقد قلنا إن اليسار الهيغلي يلجأ إلى مطلقات فلسفة الأنوار كأن الثورة الفرنسية لم تحدث قط وكأن الحركة الاشتراكية لم تنشأ بعد. لهذا السبب فنّد ماركس ماديته التي هي مادية ميتافيزيقية (مادية الظروف) وأنشأ مادية تاريخية. إن النقد الألماني نَقَدَ الأوضاع القائمة ولم ينقد ذاته لأنه لم يكن يعي معنى التاريخ الواقعي. إن هذا التحليل، الذي يمثّل قسماً فقط من التحليل الماركسي، يحقق من جهة مشروع فلسفة الأنوار ومن جهة ثانية يتجاوزه.

يحقق المشروع لأنه يعتبر أن الأدلوجة أفكار موروثة اكتسبت صفة الإطلاق. لا يفهم مثلاً اليسار الهيغلي الواقع الألماني لأنه يأخذ عقلانية ومادية القرن الثامن عشر كحقيقة مطلقة مع أن التطور التاريخي أظهر حدودها الطبقية.

ويتجاوز المشروع لأنه، إذ ينقد أفكار اليسار الهيغلي، لا ينطلق من العقل المطلق، بل من التاريخ كتطور عام. يرجع ماركس إلى التاريخ الكوني (سنحلل هذا المفهوم حين نتعرض لروح العصر عند هيغل) ليميّز بين الوعي الصادق، أي الحكم المطابق للواقع، وبين الوعي الزائف، أي الأدلوجة.

---

(1) ماركس وأنجلس: **دراسات فلسفية**، باريس 1951، ص 139.

لم يقل ماركس إن اليسار الهيغلي كان يخدم مصالح مادية فعجز لهذا السبب عن إدراك الواقع، بل قال إن اليسار لم يفهم حدود المادية والعقلانية، اللتين استوحاهما من الأنوار وركّز عليهما فكره، بعد أن أظهر التطور التاريخي مضمونهما الطبقي. لسيت المصلحة هي سبب التيه عن الواقع بل الجهل بالحركة التاريخية.

يستعمل ماركس كلمة مصلحة في معنى خاص. لا يعني بها مصلحة الفرد، بل يعبِّر بها عن قوى كامنة، في بُنية العلاقات الإنتاجية حسب تعبير لاحق، تكشفها الممارسة. يعني ماركس مصلحة الطبقة كطبقة التي تعمل غالباً في ذهن الفرد بدون وعي منه وتقوده أحياناً إلى أعمال تعاكس مصلحته الآنية. إن مادية القرن الثامن عشر هي التي كانت تضخم دور الدوافع النفسانية والمصالح الفردية. أما المادية التاريخية فإنها ترى مصلحة الطبقة كقانون يتحكم من الخارج في النفس الفردية.

2 - نيتشه وغل المستضعفين

رفعت الماركسية ضد الطبقة البرجوازية الدعوة التي رفعتها البورجوازية ضد النبلاء والكنيسة.

إذا لم يعتنق المرء أهداف الاشتراكية ولم يقتنع بأن البروليتاريا ليس طبقة مثل الطبقات بل يمثل فسخ وذوبان الطبقات، فإنه يستخرج حتماً من التحليل الماركسي فكرة واحدة وهي أن الأفكار تعبِّر عن مصالح لا عن حقائق فيصل إلى العدمية الأخلاقية والفكرية. يقول ماركس فيبر: «لا يجوز أن نعتبر النظرية المادية للتاريخ كعربة يمتطيها ويتركها الناس متى شاؤوا، لأن الثوريين

أنفسهم، متى دخلوا إليها لا يستطيعون مغادرتها»[1].

إن العدمية تستعمل نظرية القرن الثامن عشر حول الأوهام ونظرية ماركس حول أدلوجة الطبقة الوسطى، وتعمِّمها لنفي الحقيقة من الأساس ولتبخيس العقل إلى مستوى الأداة الطيِّعة في خدمة أهداف مسبقة. لم يمثّل أحد هذا الاتجاه بصورة أكبر وضوحاً من نيتشه الذي قال إن العدمية هي مرض أوروبا الخفي.

يقرر نيتشه في البداية أن القِيَم الأخلاقية الأوروبية، رغم اختلافها الظاهر والصراع الدائر بينها، ترجع في الواقع إلى ينبوع واحد. كل مدرسة من المدارس الكبرى (النصرانية، الليبرالية، الاشتراكية) تتحدر من سابقتها وتتممها.

ما هو هذا الينبوع؟ إن الثقافة الأوروبية في رأي نيتشه، منذ ألفي سنة، هي ثقافة المستضعفين الذين أبدعوا قِيَم العدل والمساواة والخير والضمير المسؤول. يتساءل نيتشه: «هل يريد أحد أن يطلّ على كهف الكهوف، حيث يصنع الإنسان المُثُل العليا؟»[2]، ويجيب: إن السرّ هو ما يشعر به الإنسان المستضعف المغلوب. كل ما يفكّر به إنما هو قناع للانتقام من سيِّده المتسلط عليه. وهذا منذ أن بدأت الحضارة المسيحية، بخاصة.

يرفض نيتشه باستهزاء تلك التعليلات «الإنجليزية»، التي تفسّر القِيَم والأفكار بفرضية الإنسان الفرد المتّزن العاقل المقتصد، ويصفق للمادية الفرنسية التي تبرهن على أن الفكر يأتمر بأمر

---

(1) ماكس فيبر: **السياسة كرسالة**، ذكر في XIII، ص 75.

(2) XIV، ص 153.

الجسم والغرائز، لأن أكبر فيلسوف بالفعل هو الطبيب الفيزيولوجي.

يبحث نيتشه عن اشتقاق الكلمات المستعملة في القاموس الأخلاقي، فيكتشف أن الصالح يعني في مبادئ اللغات القوي النبيل وأن الفاسد يعني الضعيف المغلوب العامي. كانت إذن الأخلاق الصالحة في البداية، هي أخلاق الأشراف، أسياد الحرب الذين يطيعون بدون تردد نزوات الجسم الطبيعية. ثم ثار ضدهم رجال الدين الضعفاء المرضى الحسودون والتجأوا إلى الحيلة لإضعاف أسيادهم. فلفّقوا خرافة الضمير والحرية والمسؤولية. الواقع هو أن الغريزة هي التي تعمل من خلال فعل الفرد القوي وانفعال الفرد الضعيف. ليس هناك خيار ولا حرية ولا معنى للمسؤولية ولا محل للضمير. إن هدف الغريزة وهدف الفرد شيء واحد، هو العلّة الأولى والأخيرة لأي حدث، إلا أن الضعيف رأى من مصلحته أن يقول للقوي: أنت حر، لك الخيار ليحمِّله مسؤولية ما يفعل وليضعف إرادته بعقال الضمير المصطنع. هذا هو أصل الأخلاق وبداية الثقافة النفسانية.

إن الثقافة[1]، منذ بدايتها، حاربت الطبيعة. لم تمنح الإنسان القوة والسرور والنشوة، بل عرقلت فيه زخم الحياة، وملأته حزناً وانكماشاً. إن هدف الأخلاق والثقافة كان الانتقام من تصرفات القوي وبالتالي من مجرى الحياة لأنها بلا مبرر - فلا يستغرب أن

---

(1) يستعمل نيتشه هنا الكلمة في معناها الفرنسي الذي يشير إلى تهذيب الأخلاق والسلوك.

تثور ضحية الحياة ضد الحياة، وتكنّ لها الغلّ وتصمم على الانتقام منها.

ويتصفح نيتشه أخبار التاريخ فيرى فيها حرباً دائمة بين القوي والضعيف، بين الصحيح والمريض، بين السيد والمستضعف. لقد مثلت رومة القوة والصحة والسلطان أحسن تمثيل، وعبّر الدين المسيحي عن العضف والمرض والمسكنة، عن روح اليهود الذين غلبوا واستصغروا منذ قرون. ثم انبعثت روح رومة في عهد النهضة. فقامت ضدها حركة الإصلاح التي أحيت روح **العهد القديم**. وفي العصر الحديث ورثت الثورة الفرنسية حقد المستضعفين، لكن روح الأسياد انتعش مدة أيام الحكم النابليوني.

وما الاشتراكية في نظر نيتشه إلا صورة أخرى من صور غل وحسد الضعفاء. لذلك نراه يرسم مهمة الإنسانية المعاصرة في إحياء روح الأسياد الذين يسمعون لصوت الطبيعة متجاوزين مفهومي الفضيلة والرذيلة.

لا يميّز نيتشه بين التاريخ الإنساني والتاريخ الحيواني. الإنسان حيوان، قبل كل شيء. ليس عقلاً يتحكم في جسم، بل هو جسم يستعمل العقل كأداة طيّعة للوصول إلى أهداف غريزية. إذا كان الجسم سالماً، متصالحاً مع الحياة، فإن العقل يشتغل في اتجاه طبيعي ويكون إنتاج العقل مطابقاً لأهداف الحياة. وإذا كان الجسم سقيماً فإن العقل يشتغل في اتجاه مضاد للطبييعة وينتج إنتاجاً زائفاً. إن الثقافة الحقيقية هي التي تخضع للحياة، وتخدم قانونها الأساسي، قانون الاستمرار. أما ما يسمى بالثقافة منذ ألفي سنة، فهي فاسدة خادعة لأنها لم تفتأ تتنكر لقانون الحياة.

إن القِيَم الأخلاقية والثقافية الحالية تعبِّر عن غلّ ونقمة ضحايا الحياة. لهذا أُبخست الحياة فوق هذه الأرض وهي الحياة الحقيقية الوحيدة، ومجّدت حياة خيالية في عالم وهمي.

إن العقل عاجز عن خلق أية قيمة إذا لم يرتبط بالحياة. كلما عادى الحياة لجأ إلى قِيَم زائفة وهمية. وهذا ما حصل منذ ألفي سنة، منذ أن نجحت حيلة المستضعفين فأوهنت إرادة الأسياد المغامرين وانتصر السقم على الصحة والحسد على المنافسة النبيلة واليأس على الأمل. لكي ينتعش الأمل من جديد، لا بد أن يحفل الإنسان بالحياة ويقبل قانونها الأسمى بلا تردد ولا اعتراض.

هذه نظرية حول الأوهام الإنسانية تبرر ذاتها اعتماداً على البيولوجية والاشتقاق اللغوي والتاريخ الوقائعي. وهي أدلوجة مبنية على نقد الأدلوجات.

إن مضمون النيتشوية رفض المفاهيم التي شيّدت عليها الثقافة الغربية: العقل، الحقيقة، الإنسان. ترفض النيتشوية بعنف وتنقد نقداً لاذعاً معتقدات الإنسان المتحضر.

لقد أغرت العقول في الغرب لسببين:

أولاً، لأنها تخاطب نخبة تشكّ في قِيَم النصرانية والليبرالية والاشتراكية لتعرض عليها أن تحيى الحياة بلا قيد ولا قانون. ولقد كشفت بحوث اجتماعية على أن كل منظمة تفرز بعد حين نخبة متشككة.

ثانياً، لأنها تحارب المسيحية بسلاح الليبرالية، والليبرالية بسلاح الاشتراكية، والاشتراكية بسلاح العلم الطبيعي. وهكذا تستهوي كل الاتجاهات. يؤوِّل القارئ عدو الكنيسة نقد أوهام

الدين بأنه شجب لمؤامرة الرهبان، ويؤوِّل القارئ الاشتراكي حرب الضعفاء والأقوياء بأنها تعبير عن صراع الطبقات، ويؤوِّل القارئ المتشبّع بالعلوم الحديثة قانون الحياة بقانون البيولوجية. وحتى رجل الكنيسة نفسه فإنه يرى في هذه الدعوة أقوى دليل على إفلاس العقل البشري وضرورة التوبة إلى رحمة المسيح.

بيد أن ما يهمنا في نظرية نيتشه هو جانبها المنهجي. إنها تنفي استقلال الإنتاج الفكري وتعتبر أنه قناع يستر هدفاً أعمق وأعم من المصلحة الفردية أو الطبقية. إن المصلحة الطبقية عند ماركس قانون تقدم يسيِّر التاريخ من خلال الوعي الطبقي، أما الشيء المستور وراء الأدلوجة عند نيتشه فهو غل المستضعفين وضحايا الحياة، ذلك الغل الذي خلق عالماً أعلى، عالماً وهمياً، بجانب العالم الأسفل، الحقيقي، الوحيد الذي نعيش فيه، لأنه يعادي الطبيعة جميعها، والذي أي الغلّ اخترع الثقافة والحضارة لأنه يعادي الأسياد أولياء الحياة، والذي اختلق التربية لأنه يعادي ميول النفس الطبيعية.

الأدلوجة عند ماركس قناع يخفي قانون تقدم التاريخ، وعند نيتشه ستار يبعد عن الحياة.

هذا الجانب المنهجي عند نيتشه هو الذي أثر في العلوم الاجتماعية.

3 - فرويد ومنطق الرغبة

نجد عند فرويد عبارات نظن أول الأمر أنه نقلها عن نيتشه. نقرأ مثلاً: «علينا نحن بني الإنسان، أن لا نهمل الحيواني في

طبعنا»[1]. لا غرابة في ذلك إذا تذكّرنا أن نيتشه كان يعتقد أن الإنسان يحتاج إلى الأطباء أكثر مما يحتاج إلى الفلاسفة.

الأصل في العلم الحديث أن نرى الطبيعة من خلف عين الملاحظ: أن نرى التاريخ من خلف البطل، والمجتمع من خلف أعضائه، وذلك لنحرر المادة المدروسة من التكييفات الذاتية. كان من المنتظر أن يتوق علماء النفس إلى أن يروا الدوافع الحيوانية من خلف العقل الواعي بذاته، أن يضعوا هذا الأخير بين قوسين ليكتشفوا النفس غير المعقولة (المربوطة). من هنا جاءت أهمية التنويم في أواخر القرن الماضي.

إذا تأملنا مجرى التاريخ البشري يحق لنا أن نتساءل: ماذا يمثّل القسم الواعي المسجّل بالقياس إلى ما سبقه من أحقاب؟ إن الأحقاب المنسية أهم بكثير من القسم الذي نعقله من تطوّر الإنسان الطبيعي. علينا أن نعتدّ بالبعيد في ماضي الإنسان قبل القريب، بالمنسي قبل المسجل، بالمكبوت قبل المقبول. علينا أن نصغي إلى همس تلك الأحقاب الذي غطاه ضجيج الوعي، لنكتشف الحقيقة التي تحجبها تركيبات العقل الوهمية.

ما هو صدى الأحقاب المنسية؟ إنه صدى دفع الحياة الذي يبرر ذاته بذاته. إن الحياة تهدف إلى الاستمرار ليس إلا. هذا هو قانونها الأسمى. ولكي تستمر تستعمل الرغبة، أصل التلاحم والتنادي والتزاوج. إن العقل، كغيره من الموجودات، تحت تصرف الرغبة. والتركيبات الذهنية، على جميع مستوياتها وفي كل

---

(1) V، ص 176.

صورها، ليست سوى أقنعة تختفي وراءها أهداف الرغبة. وبما أن التاريخ الحضاري أو الواعي للإنسان، قصير جداً بالنسبة إلى ماضي الحياة، فإن الدوافع المكبوتة لم تغرق في بحر النسيان. إنها قريبة جداً من سطح الوعي حيث يعمل العقل، وليس من الصعب استحضارها بتأويل بسيط للمعقولات. إن الفروق الثقافية والاجتماعية سطحية إذا تذكرنا وحدة البشر النوعية. يوجد إذن تطابق بين النفسانية الفردية والأنظمة الاجتماعية والتاريخ الإنساني العام. لهذا السبب ينتقل فرويد بدون إنذار من ميدان إلى ميدان.

لنأخذ كمثال على التفسيرات الفرويدية تحليله لانتشار الدعاية السياسية، أي للكيفية التي يقتنع بها الفرد بأدلوجة ما ويصبح يرى كل شيء حسب منطق مقولاتها. إن التفسير الرائج في أواخر القرن الماضي يعتمد الإيحاء والتلقين ويرى أن الإقناع هو نتيجة هيبة يشعر بها فرد إزاء فرد آخر. وهذه الهيبة تعمل كالمغنطيس فالفرد الذي يملكها يوحي إلى الآخرين بآرائه ويفرضها عليهم.

يرفض فرويد هذا التفسير لأنه مبني على النفس الفردية وحدها. يقول إن الفرد، كيف ما كان، قريب جداً من أصله، أي من المجتمع الحيواني الأول وهو القطيع.

لا ينفرد الفرد إلا بقسم ضئيل جداً من نفسانيته. أما القسم الأكبر فهو نفسانية جموعية مشتركة. يقول فرويد: «يشارك كل فرد الآخرين في جموعات متعددة: الجنس، الطبقة، الدين، الشغل. . . وبعد كل هذا فقط يكتسب، إنْ هو اكتسب، ميزة يستقلّ بها»[1]. وهذه الملاحظة وحدها تفنّد فكرة الهيبة كقوة شخصية.

---

(1) المرجع ذاته، صْ 93.

ويمضي فرويد قائلاً: «إننا نستطيع أن نحدد متى انفصلت النفسانية الفردية عن النفسانية الجموعية، متى استقل الفرد نسبياً عن الحشد»[1].

إن الأنا، وليد التاريخ القريب، غير متجذر ولا مستقر، لذلك نراه قلقاً باستمرار، عُرضةً للانفصام ولعوارض نفسانية متشابهة. يتحكم في الأنا، الأنا - الأعلى الذي يمثّل فينا التاريخ البعيد، تاريخ الحياة القطيعية.

عندما يكون الفرد في حشد فإن نفسه تكون مسرحاً لعمليتين:

أولاً: التماهي مع الآخرين لأن الكل قلق بنفس القدر. وينتج عن التماهي التآخي والشعور بالقوة والتغلب على الوحدة والخوف والقلق.

ثانياً: تشخيص الأنا - الأعلى في القائد. وينتج عن هذه العملية رضوخ إرادي وتخلّ عن قيود العقل وإطراح أعباء المسؤولية.

هذا المثال يبيّن لنا، حسب فرويد، مدى سطحية التفسير العقلاني المبني على الفرد. إن العقل أداة، فكيف نفسر الأداة بقوانينها؟ لا بد من البحث عن الأسباب الحقيقية خارج العقل. لا يمكن أن نفهم الأفكار والأنظمة الاجتماعية والمذاهب بالنظر إلى القواعد العقلية التي أنشأتها وركبتها. لا بد من الغوص على ما يتحكم في العقل ويستخدمه. إن القوة التي تستخدم العقل لتنفيذ

---

(1) المرجع ذاته، ص 102.

أغراضها بوسائل ملتوية، هي الرغبة المكبوتة وراء الوعي. كل ظاهرة (فكرة، مؤسسة، مذهب) هي عبارة عن نزوات الرغبة. تتغير العبارة حسب الظروف والأهداف المرحلية. يجب إذن تأويل الأخلاق والأديان والأساطير والأعمال الفنية والأنظمة الاجتماعية والوقائع، وكذلك سمات الأمراض، والنكث والأخطاء العفوية... باعتبارها رموزاً تشير إلى أهداف غريزية وأقمصة شفافة تتقمصها الرغبة. إذا أخذنا هذه الأشياء على ظاهرها أو فهمناها على أساس العقل الذي ركبها فإنها تقودنا إلى أوهام، إلى ما يظهر حقيقة في حين أنه يستر الحقيقة. وإذا ما أوّلناها حسب قانون الرغبة فإنها ترشدنا إلى الحقيقة الأساسية التي تجري على الإنسان كما تجري على باقي الكائنات الحية.

إن الأفكار أوهام تخدعنا بها الرغبة الإنسانية لتصل إلى هدفها. وتعرية الأوهام من صبغة الحق التي يلصقها بها العقل المخدوع هي واجب العلم، في رأي فرويد.

4 - مانهايم والأدلوجة السياسية

يقول ماركس إن الأدلوجة تخفي مصلحة طبقية، ويعلّل قوله استناداً إلى تطوّر التاريخ. يقول نيتشه إن القِيَم الثقافية أوهام ابتدعها المستضعَفون لتغطية غلّهم ضد الأسياد، ويعلّل قوله استناداً إلى قانون الحياة.

يقول فرويد إن إنتاجات العقل تبريرات خلقها الإنسان المتمدّن لمعارضة دفع الرغبة الجارف ويعلل قوله استناداً إلى طبيعة الإنسان الحيوانية.

من الواضح أن هذه الأقوال تحتوي على بنية مشتركة: إن

الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا الستر ذاته تومئ إليها، وبتأويل ذلك الإيمان نكشف عن الحقيقة المستورة.

والبُنية المشتركة هي إرث مشترك عن مشروع فلسفة الأنوار.

المذاهب الأدلوجة	الأنوار	ماركس	نيتشه	فرويد
الفكرة	التقاليد	الأدلوجة	الأوهام	التبريرات
حاملها	الفرد	الطبقة المسيطرة	المستضعَفون	الإنسان المتمدِّن
حقيقتها	الاستبداد	المصلحة الطبقية	الغلّ	معارضة الرغبة
أساسها	العقل	تقدُّم التاريخ	استمرار الحياة	الطبيعة الحيوانية

كان ماركس قد استعمل ضد الليبرالية، أدلوجة الطبقة الوسطى، السلاح الذي ابتدعته هذه ضد أدلوجة النبلاء والكنيسة. بعبارة أخرى كان قد عمم النقد الليبرالي. فلم يبقَ لخصوم الماركسية إلا أن ينهجوا النهج ذاته، ويعمِّموا النقد الماركسي. وكانت النيتشوية محاولة من هذا النوع، على الأقل في وجه من وجوهها. ثم جاءت الاجتماعية الألمانية[1] في الربع الأخير من

(1) نطلق هذا الاسم على أعمال ديلثاي وسيمل وماكس فيبر على الخصوص.

القرن الماضي واستفادت من تلك المحاولة ومن محاولات مشابهة وجعلت من مفهوم الأدلوجة/ قناع، وهو مشترك بين الماركسية وخصومها كما يبيِّن الرسم أعلاه، مفهوماً محورياً لتأسيس علم الاجتماع السياسي.

لا نتعرض في هذا الباب للجانب الإبيستيمولوجي في الاجتماعيات الألمانية، وهو جانب مهيمن عليها، ونكتفي بعرض مضمونها السياسي الذي يتلخّص في تطبيق النقد الماركسي على الماركسية ذاتها[1].

لقد تعلم الاجتماعيون الألمان من نيتشه أن العالم الإنساني عالم **القِيَم**، مفصولاً عن عالم الوقائع، وتعلّموا من فرويد وممّن سبقه في ميدان النفسانيات أن بُنية النفس الفردية توافق بُنية المؤسسات الاجتماعية وبُنية سير التارخي وتعلّموا كذلك من ماركس أشياء كثيرة مع أن دافعهم الأول كان نقد مذهبه. لو لم يربط ماركس الأفكار بهكيل الإنتاج، الذي يمكّن الإنسان والمجتمع من الاستمرار، لما ظهر بالمرة مشروع دراسة عالم الأفكار والقِيَم دراسة علمية. لكن الماركسية تظن أنها علم والاجتماعيون الألمان يرفضون هذا الادعاء، فكانوا ملزمين بنقد المقولات الماركسية بكيفية صريحة أو ضمنية. نقتطف من ذلك النقد ما يهمنا في هذا المقام:

1 - إن نظرية ماركس مبنية على فرضيات عقلانية كفلسفة الأنوار وكل الفلسفة الألمانية الكلاسيكية. بيد أن العقلانية قد

---

(1) VIII، ص 263. يعترف لوكاتش بوجاهة الاعتراض.

فنّدها العلم نفسه وفي كل الميادين. العقل أداة ليس إلا، وكل إنتاجاته مسخَّرة لأهداف خارجة عن دائرته.

2 - إن الماركسية تقرّر أن الأدلوجات كلها طبقية ولكنها لا تطلق هذا الحكم على ذاتها فإنها تدّعي أن البروليتاريا طبقة كونية بمعنى أنها لا تمثل طبقة جديدة مثل الطبقات السابقة، بل تمثّل انحلال كل الطبقات فيها. إلا أن الكم ميتافيزيقي لأن الواقع المشاهد هو أن الشغيلين يمثّلون طبقة بجانب الطبقات الأخرى. والدليل على ذلك أن الأحزاب الاشتراكية الماركسية لا تنفكّ تدعو العمال ليرتفعوا إلى مستوى الوعي الطبقي الصحيح. وتعني الدعوة أن الطبقة الكونية مثل أعلى وليس واقعاً.

3 - إن الماركسية إذن تخدم مصالح طبقية الشغيلة، فهي أدلوجتها كما كانت الليبرالية أدلوجة الطبقة الوسطى والمسيحية أدلوجة الإقطاع في القرون الوسطى.

وكما ادّعت الليبرالية والمسيحية أنهما الحقيقة المطلقة نرى اليوم الماركسية تدّعي أنها لغز التاريخ. ليس في هذا الادعاء شيء جديد وليس فيه ما يجبرنا على الاعتراف بأنه الحق. وإذ نقف هذا الموقف فإننا أوفياء للمنهج الذي دعا إليه ماركس في نقده الليبرالية.

وهكذا بنقد العقلانية، بنفي كون البروليتاريا طبقية - لا - كالطبقات، وبتطبيق نظرية الأدلوجة/ قناع على الماركسية ذاتها، توصّل الاجتماعيون الألمان إلى أن المجتمع السياسي هو ميدان الدعوة المعبِّرة عن المصالح وليس ميدان الحق وبذلك فتحوا الباب إلى دراسة علمية موضوعية للسياسة. أو هكذا تخيّلوا الأمور.

لم يعد هناك أصل ثابت يضمن الحقيقة المطلقة. لا يوجد علم مطلق ولا مغزى للتاريخ ولا طبقة كونية. إن المجتمع مجزّأ إلى طبقات وفئات ولا سبيل إلى إرجاع معتقدات الطبقات والفئات إلى أصل واحد. كل طبقة وكل فئة تبدع منظومة فكرية تبرر بها مصالحها الظرفية. وجميع تلك المنظومات تخدم بالضرورة الأهداف المرسومة لها. ولذلك فهي في عين الملاحظ متساوية، لا تتميز الواحدة عن الأخرى فيما يتعلق بالحق وإنما فقط فيما يرجع إلى الفعالية، إلى القدرة على كسب الاتباع وتقريب الأهداف. يمكن إذن وصف السياسة بدون تقييم.

إن النظرية التي لخّصناها مثلت جانباً فقط من اهتمامات الاجتماعيات الألمانية. بل لم تكن واضحة بالكيفية التي ذكرنا قبل الحرب العالمية الأولى. إن الباحث الذي استخرج من الاجتماعيات الألمانية نظرية علمية في السياسة، اعتماداً على مفهوم الأدلوجة، هو كارل مانهايم. بيد أنه لا يجوز فصل مقولاته عن جذورها الفكرية. إن شهرة مانهايم في الغرب قُبيل الحرب العالمية الثانية لم تكن إلا الوجه الآخر لجهل الغرب بإنجازات أساتذته الألمان.

كتب مانهايم كثيراً حول منهجية العلوم الاجتماعية وبالخصوص اجتماعيات الثقافة، لكنه لم يقم إلا بعمل تطبيقي واحد في بداية حياته الجامعية. وكان البحث يدور حول بُنية الفكر المحافظ في فجر القرن التاسع عشر متّخذاً هيغل كمثال. أظهر الباحث أن الفكر المذكور استعمل مفاهيم فلسفة الأنوار (حرية، عقل، تاريخ، حق، عدل، تقدم، تربية) وضمّنها معانٍ مناقضة تماماً لما كانت تعنيه عند مستعمليها الأولين. لكن القارئ لا يتبيَّن

هذا المعنى الجديد إذا هو أدرك المفاهيم معزولة بعضها عن بعض. لكي يدرك عملية القلب التي أجريت عليها لا بد له من أن ينظر إليها في نطاق منظومة شمولية (هي التي سيسميها أدلوجة) تتمحور حول الهدف الذي يرمي إليه الفكر المحافظ. ولا يتبين القارئ الهدف إلا إذا رجع إلى الأوضاع التاريخية والمصالح الفئوية التي كان الفكر المحافظ عبارة عنها ونتيجة لها. إن قراءة حرفية، تجزيئية، ثقافية، فلسفية، لذلك الفكر لا تقود إلى فهمه، بل بالعكس من ذلك، تقود إلى السقوط في أحابيله وإلى مشاطرته أوهامه. إن القراءة الوحيدة التي تمكّن القارئ من فهمه والانفلات من سحره هي قراءة اجتماعية.

درس مانهايم الفكر المحافظ الألماني كنمط عام تندرج تحته كل الأدلوجات التي ترمي إلى المحافظة على نظام مجتمعي معيَّن. فالفاشية تتكلم عن الثورة والطبقات والعدل الاجتماعي والاستغلال الرأسمالي، كما تفعل الاشتراكية. لا بد لإدراك معناها الخفي من النظر إلى المنطق العام الذي يسيِّر الدعوة الفاشية، ولا بد من ربطها بالهدف الذي ترمي إليه والمصلحة التي تخدمها.

استخلص مانهايم من بحثه هذا، ومن بحوث مماثلة قام بها تلاميذه وزملاؤه، قواعد عامة لخّصها في كتاب مشهور: **الأدلوجة والطوبى**. نذكر منه ما يخصّ الميدان السياسي فقط.

أولاً: جعل المؤلف من الأدلوجة المفهوم المحوري في علم السياسة واجتماعيات الثقافة وهو الذي نشر الكلمة خارج الأوساط الماركسية. ورسم للعِلمين معاً هدفاً واحداً: الكشف عن العوامل الاجتماعية التي تسير وتحدّ الدعوة السياسية والإنتاج الفكري.

سمى المنظومات الفكرية الفعالة في الميدان السياسي أدلوجة بالمعنى الضيِّق وسمّى تلك التي تسيطر على أذهان منتجي الثقافة أدلوجة بالمعنى الواسع. نخصّ بالكلام هنا الأولى فقط. تربط الأدلوجات السياسية بمصالح الفئات التي تتصارع لتصل إلى السلطة السياسية. والمصلحة تعني هنا المصلحة الاقتصادية الجلية. كل أدلوجة، لكي تكسب الاتباع وتكون فعّالة، ترى ذاتها حقيقة مطلقة وترى منافساتها غلطاً وزوراً وتدليساً.

ثانياً: ميّز مانهايم بين الأدلوجة والطوبى. كانت الحركة الاشتراكية تنعت الليبرالية بأنها أدلوجة فتردّ الثانية على الأولى وتنعتها بأنها طوباوية. تشترك الكلمتان في معنى واحد: الابتعاد عن الواقع والعجز عن إدراكه. إلا أن عجز الأدلوجة يرجع - في نظر الاشتراكيين - إلى أنها متعلقة بوضع تجاوزه التطور، ويرجع عجز الطوبى في نظر الليبراليين إلى أنها متعلقة بمستقبل مستبعد التحقيق. حافظ مانهايم على هذا التمييز وعرّف الطوبى بأنها نوع من التفكير يتمحور حول تمثُّل المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة وعرّف الأدلوجة بأنها التفكير الذي يهدف إلى استمرار الحاضر ونفي بذور التغيير الموجودة فيه.

حينئذ كل منظومة فكرية قد تكتسي صبغة أدلوجية أو طوباوية حسب الظرف التاريخي الذي تظهر فيه والفئة الاجتماعية التي تستعملها. كانت الليبرالية في القرن الثامن عشر طوبى ثم انقلبت إلى أدلوجة في القرن اللاحق. كانت المسيحية أدلوجة في القرون الوسطى ثم أصبحت طوبى مضادة للطوبى الليبرالية داخل الفكر الرجعي في بداية القرن الماضي. يمكن أن نقرِّر على العموم،

حسب مانهايم، أن الطوبى ذهنية الطبقات إبان صعودها والأدلوجة ذهنية الطبقات في حالة اندحارها.

ثانياً: إن الأفكار السياسية، أكانت محافظة تبريرية أو طوباويات، تعبِّر عن مصالح فئوية. فهي إذن مطابقة لأغراضها. إنها متكافئة بالنسبة للملاحظ، كل واحدة منها تؤثر بشكل أو بآخر في سير التاريخ وتطور المجتمع. هكذا نصل إلى النسبية الخلقية والمنطقية. قلنا إن الاجتماعيات الألمانية قد قبلت هذه النتيجة إلا أن مانهايم الذي كان ذا نزعة ديمقراطية، لم يقبلها وحاول أن يتملص منها.

لقد سمى مذهبه المنظورية لكي لا ينعت بالنسبية. ومعنى المنظورية هو أن كل فئة اجتماعية ترى المجتمع، حسب مانهايم، من موقع خاص بها تحدده مصالحها، فترى الأحداث طبقاً لمنظورها الخاص. إن النسبية في نظره تحنّ إلى الحقيقة المطلقة فيما المنظورية تقبل بدون تحفُّظ كون الحقيقة المطلقة خارج متناول الإنسان، فلا تتأسف على ضياع ما لم يكن أبداً. لا تمنع المنظورية من إبداء حكم صريح ولا تعرقل العمل، في حين أن النسبية تقود إلى الحيرة والتردد.

رابعاً: يرى مانهايم أن مذهب المنظورية يعين على تحرير الإنسان، لأن الباحث عندما يرى الواقع الاجتماعي والأحداث التاريخية انطلاقاً من منظور طبقة معيّنة، ثم يرى نفس الواقع ونفس الأحداث من منظور طبقة أخرى، فإنه يقترب من الواقع ولا يبتعد عنها. إن موقف النسبية صحيح لو كان الإنسان يفتقد وسيلة الاحتكام إلى الواقع. لكن الوسيلة موجودة وهي الممارسة. فالإنسان دائم الممارسة، يحكم بالضرورة علين تاج أعماله

وبالحكم على النتائج يحدد مدى مطابقة أفكاره للواقع. إن الأدلوجات متساوية فيما يتعلق بوزنها الذاتي وبمنطقها الداخلي، لا فيما يتعلق بمطابقتها للواقع وبفعاليتها الاجتماعية والتاريخية. إن مجموعة فكرية ما تكون أقل أو أكثر طوباوية، أقل أدلوجية أي أقل أو أكثر ابتعاداً عن الواقع، حسب الظرف الزمني الذي تظهر فيه. وهكذا نصل إلى النتيجة التالية:

إن مفهومي الأدلوجة والطوبى تندرجان تحت مفهوم واحد وهو الوعي الزائف الذي يقابله الوعي الصادق. وعندما نميّز بين الوعيين فإننا نفصل بين عالم السياسة وما فيها من نقد متبادل ودعوة ومراوغة وبين علم السياسة الذي يستهدف الحكم الموضوعي على المشاركين في اللعبة السياسة.

إن النسبية تنسف إمكانية العلم في الميدان الاجتماعي. أما المنظورية، فإنها هي التي تؤسسه، حسب رأي مانهايم.

خامساً: من يقدر على الانتقال من منظور إلى منظور؟ لا يمكن أن يكون معتنق أدلوجة معينة. يجيب مانهايم أن ذلك الشخص هو المثقف الحر من كل انتماء طبقي. هو الذي يصل إلى الوعي الصادق وإلى الموضوعية، لأنه يقارن بين الأدلوجات السياسية. ينتقد الواحدة - من منظور الأخرى - فيتحرر هكذا من الحدود الاجتماعية ويتجاوز المعطيات البديهية الظرفية ليلتصق بالواقع المتغيّر[1].

---

(1) يوجد مفهوم المثقف الحر عند ألفريد فيبر الذي ابتكر مادة اجتماعيات الثقافة والذي أثر كثيراً في أفكار لوكاتش ومانهايم.

لا شك أن مانهايم كان يعادي الماركسية والفاشية على حد سواء. كما أنه كان يرى أن الليبرالية أصبحت قناعاً للدفاع عن مصالح اقتصادية ضيِّقة، لذلك دعى قُبيل الحرب وبعدها إلى ديمقراطية سياسية مبنيّة على اقتصاد منظَّم وموجَّه. كان يرى في علم السياسة سلاحاً في أيدي المثقفين الأحرار لضمان الديمقراطية الاجتماعية. مهما يكن من أمر هذه الدعوة، ما يهمنا هنا هو أنه جعل من دراسة ونقد الأداليج محور العلوم السياسية.

لقد وضع بكل إلحاح مشكل الموضوعية في العلوم الإنسانية. إنها لم تعد بديهية.

لا بد من اكتسابها بعد نقد المنظومات الفكرية المتصارعة. والنقد يستلزم ربط الأفكار بأهداف ومصالح الفئات الاجتماعية. إلا أن مانهايم بتركيزه على التحديد الاجتماعي للأفكار واجه صعوبة جمة: النسبية. حاول أن ينفلت منها فلم يرافقه النجاح.

هذه هي الخلاصة الواجب استخلاصها من عرض منهج مانهايم وإرث الاجتماعيات الألمانية.

أرادت هذه الأخيرة أن تنقد الماركسية بما فنّدت به الماركسية الليبرالية، أي نظرية الأدلوجة - قناع. لكن عندما عممت النظرية وقالت: كل فكرة قسم من أدلوجة وكل أدلوجة ستار للمصلحة، تاهت النسبية ولم تستطع الانفلات منها. وهي صعوبة تواجه كل من يتبنى تلك النظرية، وعاها أو لم يعِها.

يظن كثير من الناس أن نظرية المصلحة أساس المذهب الماركسي. لقد أظهرنا أن هذا ليس صحيحاً تمام الصحة، حيث أن المصلحة الطبقية عند ماركس هي، في آخر التحليل، قانون

التطوّر التاريخي ولا تعني البتّة المصلحة الآنية. لكن حتى إذا أخذنا بعض تعابير ماركس الهجائية على ظاهرها، فالحقيقة التاريخية ترغمنا على الاعتراف أن التصريحات تلك خدمت أعداء الماركسية أكثر مما خدمت الماركسية.

الفصل الرابع

الأدلوجة/ نظرة كونية

لاحظنا في الصفحات السابقة أن نظرية الأدلوجة/ قناع لا تؤكد ظاهرة التدليس والكذب الواعي. طبعاً، لا يشك أحد في وجود المدلسين عبر التاريخ لأن الناس كثيراً ما يلجأون إلى الكلام لإخفاء أفكارهم. لم يشك فلاسفة الأنوار أن الكنيسة زوّرت عدداً كبيراً من الوثائق ولم ينفكّ ماركس يصرّح أن أنصار البورجوازية يلفّقون الحجج الواهية، لكن دور التلفيق محدود جداً في تطور الأحداث التاريخية. لو تحقق لدينا أن جماعة ما اختلقت أدلوجة ما لأغراض سيئة واضحة ولو بحثنا بعد ذلك في أسباب انتشار هذه الأدلوجة وتأثيرها في الأحداث، لاتّضح لنا في الحين أنها أثرت لا كأكذوبة بل كحقيقة. لهذا السبب أهمل ماركس ونيتشه وغيرهما الكذب الواعي ونبّهوا على أن الأدلوجة تؤثر من وراء الوعي. لقد اهتموا كثيراً بمعتَنِق الأدلوجة وقليلاً بمختلِقها، لأن الفرد الذي يرث أدلوجة كعضو في طبقة أو كإنسان مثقف يكون أول ضحية من ضحاياها[1].

بمجرد ما ننظر إلى الأمور من هذه الزاوية تتضح لنا الحقيقة التالية: ليست الأدلوجة بالنسبة للفرد قناعاً بقدر ما هي أفقه الذهني. يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركّب منها أفكاره في

(1) كان موقف الغزالي مخالفاً تماماً لهذا الاتجاه، حيث اهتم بالداعية وكذبه الواعي، ولذلك لم يتوصل إلى مفهوم الأدلوجة.

صور متنوّعة. يوظِّف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها. هي مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله.

الأدلوجة قناع لمصالح فئوية إذا نظرنا إليها في إطار مجتمع آني، وهي نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي.

إن لهذا المفهوم، كما لسابقه، تاريخاً طويلاً، اكتُشف باكتشاف التاريخ في القرن الثامن عشر وتبلور حين وظّف المفكِّرون التاريخ لتفنيد أفكار الثورة الفرنسية.

وبقدر ما يتأصل مفهوم الأدلوجة/ قناع في مشروع فلسفة الأنوار يتأصل مفهوم الأدلوجة/ نظرة كونية في الفلسفة الألمانية.

1 - هيغل وروح العصل

كان القرن الثامن عشر قرن العقلانية المجرّدة، باعتبار أن العقل هو ما يميّز الإنسان كإنسان، لكنه كان أيضاً قرن اكتشاف حضارات غريبة عن أوروبا، حضارات لا تستعمل المقاييس الفكرية التي تبدو بديهية للمسيحيين. وجب في هذه الحال على باحث ذلك العصر ألاّ يحكم عليها بمقاييسه الذاتية. كيف يوفِّق بين ضرورة موضوعية المنهج وبين عبادة العقل المجرد؟ لم يهتد الفلاسفة الفرنسيون إلى حل هذا التناقض، ولم تكتمل نظرية تجمع بين فرضية وحدة العقل الإنساني وبين تنوّع الثقافات البشرية إلا في نطاق الفلسفة الألمانية التي استحدثت مع هردر مفهوماً جديداً للتاريخ. وانطلاقاً من فكرة هردر تفرّع مفهوم روح العصر ومنه مفهوم الأدلوجة كنظرة إلى الكون.

يوجد أصل فكرة هردر عند مونتسكيو تحت اسم الأخلاق العامة. لقد ربط مؤلف **روح القوانين** بين النظام السياسي والقانون والمحيط الجغرافي الذي يعيش فيه شعب ما من جهة، وبين السِّمات الخلقية التي تحلّى بها أفراد ذلك الشعب من جهة ثانية. وهكذا نجده يقول إن الفضيلة روح الديمقراطية والأنفة روح الملكية والخوف روح الاستبداد. إن المحيط الطبيعي يؤثر في الأخلاق، وتحدد الأخلاق بدورها السياسة والقانون، فهي بمثابة المحرك أو القلب للآلة الاجتماعية. هنا نتساءل: هذه الأخلاق هل هي ميول نفسانية أم هي عوائد اجتماعية ناتجة عن التربية؟ إنها تظهر لنا في النظرة الأولى كميول فردية يدعمها المحيط الطبيعي، لكن عند التحليل نكتشف طابعها الاجتماعي، بحيث نجد أن الفضيلة نتيجة الديمقراطية بقدر ما الديمقراطية نتيجة الفضيلة. وهذا ما دعا تلاميذ مونتسكيو إلى توسيع معنى الأخلاق. وهكذا نقرأ عند طوكفيل التحديد التالي «إني أفهم من كلمة أخلاق ما كان يفهمه منها القدماء. إني لا أطلقها فقط على قواعد الوجدان، بل على كل ما يوجد في ذهن الإنسان، على الآراء السائدة، على كل ما ينتظم به الفكر. أفهم إذن من كلمة أخلاق الحالة الأدبية والفكرية لشعب ما»[1].

إذا كانت أخلاق شعب من الشعوب مطابقة لمحيطه المادي ونظامه السياسي والاجتماعي فهي بالأحرى تلهم أعماله الأدبية

(1) طوكفيل: **الديمقراطية في أميركا** (طبعة مختصرة)، باريس، غاليمار، 1968، ص 181.

والفنية والفكرية. من الواضح إذن أننا لا ندرك الأعمال إلا إذا كشفنا عن الأخلاق التي كانت باعثاً عليها. لقد عبّر هردر عن هذه القاعدة بكل وضوح: «إنها لحماقة أن نقتلع فضيلة من فضائل الحضارة المصرية من أرضها وزمنها، من طفولة الذهن البشري، لنعبّر عنها بمقياس زمني آخر؟ لنترك الإغريقي يقول الترهات عن المصري والشرقي يعادي المصري، مهمتنا نحن هي أن نضع كل من هؤلاء في محله. وإذا لم نفعل فإننا لن نرى إلا صوراً مشوّهة، خاصة ونحن نرى الأمور من أوروبا»[1].

يوجِّه هردر نقده للتاريخ العقلاني الذي دأبت فلسفة الأنوار على تدوينه، والذي حكمت فيه على الحُقَب السالفة من وجهة نظرها هي. يطالب هردر أن ينتقل المؤرخ بذهنه إلى وسط الثقافة التي يدرسها عِوَض أن يترجم كلام تلك الثقافة إلى منطق زمانه، كما كان يفعل أكثر كتّاب عصر الأنوار. لا يجب أن ننسى أن مونتسكيو الذي ذكرنا فكرته المهمة حول الأخلاق لم يؤثر في القسم الثاني من القرن الثامن عشر. ولم يكن، كما كان روسو، فيلسوف الثورة الفرنسية.

يتعارض إذن التاريخ الحقيقي، لا التاريخ المعقلَن المتداوَل آنذاك، مع العقل المجرّد. إن الثورة الفرنسية اعتمدت العقل المجرد رمزاً، إلى حد أنها شرّعت طقوساً لعبادته كإله. فكان من الطبيعي أن يلجأ أعداؤها إلى التاريخ ويعتمدوه شعاراً - وهذا ما حصل في إطار الفلسفة الألمانية.

---

(1) ذكر في إرنست كاسيرر: **فلسفة الأنوار**، ترجمة فرنسية، باريس 1966، ص 235 - 236.

انتقل مناط الحقيقة المطلقة من العقل إلى التاريخ.

كان أنصار الثورة الفرنسية يقولون إنها تمثّل تحرير العقل من أوهام الاستبداد وتعني انتصار الإنسانية جمعاء. بيد أن التجربة أظهرت بعد سنوات قليلة أن الدعوة باطلة، إذ وجب على الثوريين أن يحرروا العقول بقوة السلاح ويلجأوا إلى إرهاب فاق تعسُّف الاستبداد التقليدي. كما اضطروا إلى استغلال البلاد التي احتلوها ليموّلوا حروبهم التوسُّعية. انقلب حكم العقل إلى إرهاب في الداخل واستغلال في الخارج.

إن فلاسفة ألمانيا الكبار من فخته إلى هيغل عايشوا هذه التطورات. صفقوا لاندلاع الثورة وإعلان حقوق الإنسان ثم عارضوا الإرهاب وحروب نابليون التوسعية.

يقول هيغل إن دعوة فلسفة الأنوار إلى العقل كانت ضرورية[1]. إلا أن العقل في مفهومها كان مجرداً وفارغاً من أي مضمون. فهو صحيح صحة تامة ما دام مجرداً. أما إذا طبِّق على الواقع فإنه يعطي الدليل الفوري على عجزه لأن المجرد لا يعطي مقياساً للتعامل مع الواقع، وهكذا ينشأ الإرهاب. الإرهاب هو إذن في العمق ارتطام العقل المجرد بالواقع الملموس. انطلاقاً من نقد عقلانية فلسفة الأنوار ميّزت الفلسفة الألمانية، وهيغل بخاصة، بين العقل المجرد القياسي الصوري التجزيئي (سنسميه فيما بعد

---

(1) «لا بد أن نعترف بصلاحية النقد الموجَّه إلى أنظمة عتيقة فقدت مقامها في وجدان الحرية المتنامية عند الإنسان، أنظمة صارت تعتمد فقط على سبات الوعي ولم تعد توافق الروح الذي أنشأها» **مختارات هيغل**، باريس، كاليمار 1939، ص 340.

بالإعقال) الذي يصلح للفهم فقط، وبين العقل المشخص التركيبي الموضوعي المبطن في الأشياء والذي يستحق أن يسمى **حكمة**. إن الأنوار تفرض عقلها على الواقع والتاريخ، فتهدم الأول وتعجز عن إدراك الثاني. أما الفلسفة الألمانية فإنها تستخرج عقلانيتها من الواقع والتاريخ - وكمثال على هذا الاستقراء سنذكر تحليل هيغل لمسار الثورة الفرنسية.

لم تفهم فلسفة الأنوار، حسب تحليل هيغل، التقليد لأنها نقدته اعتماداً على العقل المجرد الفارغ. كان النقد في حد ذاته لازماً لأن التقليد، أي ذهنية القرون الوسطى بكنيستها وإقطاعها، قد فقد منذ زمن طويل كل مبرراته. إلا أن تمثل الأنوار للتقليد لم يوافق حقيقته التاريخية. وما يقال عن القرون الوسطى يقال عن حُقَب سابقة.

بما أن الثورة الفرنسية، وارثة الأنوار، لم تفهم التقليد، فإنها غرقت في إرهاب لا معقول أدى إلى إخفاقها وتعويض نظامها بنظام نابليون الذي حاول أن يوافق بين التقليد والثورة. هذه صورة من صور الثالوث الهيغلي (الوضع، فالنفي، فالتركيب). نجد في مرحلة أولى نظاماً مطابقاً لروحه (الحضارة المسيحية في أوج القرون الوسطى). حين يفقد مبرره في مرحلة ثانية، يغادره روح التاريخ فيظهر نقد عام منهجي لذلك النظام، وفي مرحلة ثالثة، يهدم النظام المهجور ويعوّض بنظام جديد مطابق للروح الجديدة كما عبّر عنها النقد السابق.

إن النقطة المهمة في هذا التحليل هي أن المرحلة الثانية، مرحلة النقد، لا تحظى بوجود مستقل في التاريخ الفعلي، أي في

تطور الدول والأنظمة. إننا نجد في الواقع إما دولة مطابقة لروح التاريخ وهي حينئذ متكاملة خلاقة صاعدة، وإما دولة مهجورة من التاريخ وهي حينذاك متداعية مجترة لإنجازاتها بدون تجديد ولا إبداع. يركّز هيغل اهتمامه على فترات النقد في تاريخ الفلسفة، لكن في فلسفة التاريخ فإنه يذكر أربع دول فقط: الشرقية واليونانية والرومانية والجرمانية. أما فترات النقد مثل التشككية والمسيحية والأنوار فهي تمثّل طور انحطاط بالنسبة لدولة وطور تهيؤ بالنسبة لدولة أخرى.

وكما أن النقد لا يتشخّص في تنظيم ملموس دائم، كذلك لا يستطيع الفكر النقدي أن يفهم الماضي. لا بد من تجاوز الموقف النقدي في البحث التاريخي.

تخلِّف الدول وراءها قوانين وأعمالاً فنية وغيرها من الآثار، ويسمي هيغل **بالروح الموضوعي** تلك المخلّفات لأن روح الدول تتجسد في تلك الماديات. تجسدت روما في قانونها ومصر القديمة في معابدها وثقافة اليهود في **العهد القديم**... تبقى تلك الآثار مادة صامتة إذا لم نملك مفتاح فهمها. وتوجد بالفعل آثار قد عجز المؤرخون عن إدراكها لأنهم لم يهتدوا إلى المفتاح اللغوي والذهني الملائم. ويعني هذا العجز أن الآثار لسيت آثاراً إلا إذا استعادت روحها الأصلية. كما أن المعاصرين كانوا لا يفصلون القانون الروماني عن رومة ذاتها ولا أي إله من الآلهة عن المعبد المخصص له، كذلك لا يستطيع المؤرّخ محاورة الآثار المادية إذا لم يهتد إلى إحياء الروح الذي أوحى بها. لا بد له، حسب نصيحة هردر، أن يطرح معيار عقله هو ليستعير معيار الحضارة التي يدرسها. عليه أن ينبذ النقد العقلاني ويتقمص الحقبة التي يروم

فهمها. هنا يعترضنا مشكلان: هل نبذ عقلية الحاضر شيء ممكن وهل إحياء روح الماضي في استطاعة البشر؟

يعتقد هيغل أن روح التاريخ واحد لأن قصد التاريخ الإنساني العام هو تحقيق الحرية. حين تغادر الروح دولة لتحلّ في دولة أخرى فإنها تنتقل من حرية إلى حرية أعلى. وحين يهاجر روح التاريخ ثقافة ما فلأن ظروف حرية أكبر تواجدت في غيرها من الثقافات. وهكذا يحكم هيغل على كل حقبة تاريخية اعتماداً على معيارين متكاملين: معيارها الخاص بها ومعيار عام هو روح التاريخ الشامل الذي يشخِّص المطلق.

لنأخذ مثلاً الرق.

كان أرسطو يبرر الرق قائلاً: إن المنتصر في الحرب يستطيع دائماً أن يقتل المغلوب. لكن في استطاعته أيضاً أن يعطيه الخيار بين الموت وبين الاسترقاق. من يفضّل الحياة على الحرية يصبح عبداً. وهذا هو عين العدل. ثم جاءت المسيحية وقالت إن الناس كلهم سواء عند الله وإن الروح الفردية لا تُستعبَد أبداً. ثم جاء عهد الأنوار وقال إن الناس يولدون أحراراً. فحكم أن الرق وصمة في جبين التاريخ القديم.

بيد أن المتعمق في التاريخ يعرف أنه لولا الرق لما نشأت الحضارة ولما ظهرت فلسفة الأنوار ذاتها - يقول هيغل في هذا الباب: «ينتمي الرق إلى مرحلة الانتقال من طور طبيعي إلى طور أخلاقي في حياة الإنسانية، إلى مرحلة كان الجور فيها ما يزال حقاً. كان الجور آنذاك صواباً وضرورة»[1].

---

(1) المرجع ذاته، ص 244.

من الواضح أن مفهوم التاريخ يلعب في نظرة هيغل دور الأساس ويختلف عما كان يفهمه من هذه الكلمة فلاسفة القرن الثامن عشر. لا يعني التاريخ هنا مجرد الماضي الموروث، بل يعني منطق الأحداث ومحركها الباطني. يعني المجال الذي تتبلور فيه الحقيقة المطلقة. ليس المطلق كينونة بل صيرورة، وبالتالي إنه لا ينعكس في الذهن بمجرد ما يتحرر المرء من الأوهام الموروثة كما تصور الأمر القرن الثامن عشر. إن المطلق يتجسد في أدوار تاريخية متعاقبة ومطردة، يتشخص كل دور في دولة تنتج حضارة متمثلة في أعمال فنية وفكرية. وفي كل دولة يحلّ روح العصر كتجسيد مؤقت للحقيقة المطلقة التي تنكشف بدورها للفيلسوف عندما يدرك سرّ تعاقب الأطوار والدول.

كان هيغل يرى في المنطق قانون التاريخ الباطني وفي التاريخ تحقيق المنطق. يعبّر عن قانون المنطق هكذا: كل حقيقة هي حقيقة في الآن وغير حقيقة فيما غير الآن. تظهر خطأ في وقت لاحق لوقتها، لكن بالنظر إلى المطلق فهي، كحقيقة مرحلية، ذات قيمة دائمة. ويعبّر عن قانون التاريخ هكذا: إن كل ثقافة تمثّل الروح المطلق في فترة معيّنة، فهي بالنسبة للفترة اللاحقة ناقصة، لكنها بالنظر إلى التاريخ العام تامة كاملة.

نستخلص من هذين القولين قاعدة منهجية في غاية الأهمة:

عندما يواجه الباحث آثار حقبة معينة لا بد له من إدراك روح تلك الحقبة لكي يدرك معنى دساتيرها وقوانينها ومذاهبها وعلومها وفنها، عليه أن يفهم الدولة التي ابتدعتها، والدورة التي تمثّلها تلك الدولة في سير التاريخ العام.

تنقسم العملية إلى مرحلتين: مرحلة وصف وفهم، ومرحلة تقييم وحكم.

نتوصل إلى الفهم بربط آثار حقبة ما بروح تلك الحقبة وننطلق ضرورة من أن المعاصرين كانوا لا يعرفون روح عصرنا نحن، لأن روح كل عصر تحدد أفق أفكار ذلك العصر.

ونتوصل إلى الحكم بمقارنة روح العصر المدروس بسير التاريخ العام. هنا تكمن الظاهرة الوهمية عند هيغل لأنه كان يعتقد أنه اكتشف هدف التاريخ وخاتمته. يمكن أن نرفض هذا الوهم وأن نحافظ في الوقت ذاته على المنهجية المقترحة. وهذا ما فعله المؤرخون والباحثون أثناء حياة هيغل وبعد موته. استخلصوا من كلامه أنه من العبث فهم آثار الماضي انطلاقاً من قِيَم الحاضر، لأن الحاضر لا يمثّل المطلق.

إن المطلق إما يوجد في التاريخ ككل أو لا يوجد، وفي كلتا الحالتين تختص كل حقبة من الماضي بمطلقها.

يمثل روح كل حقبة المنطق العام الكامن وراء كل إنتاجاتها. إذا لم نكتشفه فسنعجز عن فهم تلك الإنتاجات. إن روح العصر بمثابة المفتاح الذي يعيد الحياة إلى آثار الماضي.

2 - ماركس والبنية الفوقية

سنحاول في هذه الصفحات، رغم صعوبة المحاولة، أن نستخلص من نظرية ماركس ما يتعلق بمفهوم البُنية الفوقية دون أن نتعرض من جديد إلى ما قلناه حول مفهوم الأدلوجة - قناع، ولا أن نمسّ مشكل أصل الأدلوجة الذي سنخصص له باباً لاحقاً.

يقول ماركس: «إن المؤرخين الذين يسجلون فقط الوقائع الكبرى، من أحداث سياسية وحروب دينية ونزاعات نظرية، يشاطرون رغماً عنهم أوهام الحقبة التي يؤرّخون لها»[1].

ينتقد ماركس التأليف التاريخي السياسي ويدعو إلى تأسيس تاريخ أعمق يدرس الأسباب الحقيقية للأحداث السياسية. يلتقي في هذه النقطة مع هيغل الذي كان أيضاً يبحث عن روح الوقائع، لكنه يختلف معه في نقطة أخرى مهمة. كان هيغل يدّعي أنه قد كشف عن روح التاريخ الذي تجسّد في فلسفته، فكان يظن أنه يعرف سرّ كل عصر من العصور الماضية. تبع هيغل عدد من المؤلفين في ألمانيا وظنوا أنهم يستطيعون فهم أي تاريخ خاص بدون أن يكونوا مؤرخين. وتأسس هكذا في حياة هيغل وبعد موته تاريخ فلسفي بعيد كل البعد عن تاريخ المؤرخين. رفض ماركس هذا النوع من التأليف ورأى فيه ضرباً جديداً من التفسير الكنسي. كان المؤرخ المسيحي يعرف مسبقاً الأهداف الإلهية لأنه يقرأها في الكتاب المقدس، فيعتبر أنها أسباب الأحداث الخفية ولا يتحمل أعباء التنقيب عن الأسباب الواقعية حتى ولو كانت بسيطة ظاهرة بديهية. حين يبحث المؤرخ الهيغلي عن أسباب الأحداث في فلسفة هيغل، لا في تطور الوقائع، فإنه يقلّد المسيحي. عِوَض أن تكون فلسفة هيغل نتيجة التاريخ، يعود التاريخ تحقيق فلسفة هيغل. كيف يحصل هذا **القلب** الذي يجعل من النتائج الواقعية أسباباً وهمية ومن الأسباب الحقيقية نتائج خيالية؟ يدرس ماركس هذه النقطة في

---

(1) X، ص 39 (الطبعة الأولى).

بداية **الأيديولوجيا الألمانية**. فيقرر أن كل حقبة تاريخية تدور داخل معطيات مادية معينة: الموقع الجغرافي وما يترتب عنه من اقتصاد، التعداد وما يتولد عنه من قوة عسكرية، الأدوات وما يترتب عنها من إنتاجية... إلخ. هذه المعطيات تحدّ بالضرورة إمكانات الحقبة المدروسة وبالتالي إنجازاتها الفكرية والفنية. ماذا يفعل المؤرخ التقليدي بها؟ إنه لا ينظر إليها كحدود موضوعية، فيرى فيها أسباب الإنتاج الفكري بما فيه من مزايا ومن نقائص، بل يراها كحواجز عرضية ويظنّ أن المعاصرين رأوها كذلك. فلا ينسب إلى المعاصرين وجدانهم الحق حيث أنهم لا يستطيعون تجاوز حدودهم الموضوعية، بل لا يستطيعون الوعي بها كحدود. وإنما ينسب إليهم وجدان حقبة لاحقة تجاوزت فعلاً تلك الحدود، وبالتالي فَهِمَت ظروف الحقبة السابقة ونَظَرت إليها كعوارض يجب ويمكن تجاوزها. هذه عملية، يقوم بها المؤرخ بدون وعي منه وتقلب اتجاه التاريخ.

إن المؤرخ التقليدي يقلب تطور الظروف المادية، يقلب التاريخ الموضوعي ليجعل منه قصة تحرير الوجدان. إن أشكال الوجدان في الواقع نتائج محتومة لظروف مادية، لكن المؤرخ يراها كمراحل اعتباطية. يبدو كأن الوجدان يضعها اختيارياً ليتمرّن على تخطّيها ويعقل بذلك وعيه الذاتي.

هكذا يفسّر ماركس تحوير مفهوم التاريخ عند هيغل وسبب وضعه الروح كمحرك للتطور.

فينفي النظرية الهيغلية التي تقلب الواقع وبنفيه هذا يضع الواقع على رجليه. ينطلق من نقطة البداية ويقول: «إن الظاهرة الأولى

الأساسية في التاريخ، حالياً ومنذ ملايين السنين، هي إنتاج الحياة المادية»[1]. لهذا السبب، يميّز كل حقبة بخصوصية نظامها الإنتاجي في حين أن هيغل كان يميز كل حقبة بقدر الحرية التي تضمنها للفرد. وهكذا يضع ماركس علاقة الإنتاج محل الروح كقوة محركة في التاريخ.

يقود هذا الفهم الجديد للتطور الإنساني إلى فهم جديد لدور الإنتاج الفكري الذي لم يبق سبب، بل يصبح نتيجة، ذلك التطور، يقول ماركس: «ليست الأفكار المسيطرة على حقبة ما إلا ترجمة ذهنية للعلاقات المادية السائدة في تلك الحقبة»[2]. ثم يزيد ويوضح أن الطبقة الغالبة تتكون من قسمين: يهتم القسم الأعظم منها بالإنتاج ليس إلا، أما القسم الآخر فهو الذي يتخصص في التنظير، هو الذي يتفنن في تهذيب وترتيب وتبرير أوهام الطبقة على نفسها، ومنهم يتكون أدلوجيو الطبقة.

يعبّر هنا ماركس عن فكرتين: تتعلق الأولى بالأدلوجة/ قناع، الواعية بذاتها وقد رأيناها سابقاً، وتتعلق الثانية بكون الفئة التي تبدع الإنتاج الفكري والثقافي في حقبة معينة تتحرك، فيما يعني الأمور العمومية المهمة، في نطاق خاص تحدده «العلاقات المادية».

ما هي هذه العلاقات؟ يثبت ماركس في تحليل لاحق أنها تربط العامل المنتج بوسائل الإنتاج وهذا الرباط متميز في كل

---

(1) X، ص 26 - 27 (الطبعة الثانية).

(2) المرجع ذاته، ص 39.

حقبة، فيظهر المنتج في أشكال مختلفة: مزارع حر، عبد، قنّ، صانع، أجير. . . هذه العلاقات، عند التحليل، ليست رباطاً بين الإنسان والمادة، بل بين الإنسان والإنسان: بين الحر والحر، السيد والعبد، الإقطاعي والقن، المعلِّم والصانع، الرأسمالي والأجير. نرى هكذا أن كلمة مادية قد تخدع القارئ - إنها تطلق على الجانب الإنتاجي في الإنسان. العلاقات المادية، كما يفهمها ماركس، هي علاقات إنسانية تدور حول إنتاج المواد التي بها يعيش الإنسان ويستمر في الحياة. كثيراً ما نجدها في المؤلفات الماركسية ترادف عبارة علاقات تاريخية. تلك العلاقات «المادية» هي أساس استمرار المجتمع، يوماً بعد يوم بلا انقطاع. من الطبيعي إذن أن نجدها مغلّفة في كل ظاهرة اجتماعية. تعبِّر عنها العادات، فالقوانين والدساتير، فالحِكَم الأخلاقية، فالتعليلات المنطقية، فالأوامر الدينية. تتنوّع العبارات إلى ما لا نهاية (وهنا يتضح دور الفئة المتخصصة في الإنتاج الأدلوجي)، لكن كل العبارات، مهما كانت مجردة بعيدة عن الحياة الإنتاجية، تحتوي ضرورة على العلاقة الأساسية التي بدونها ينفسخ المجتمع وينهار. قد نستغرب مثلاً من قاعدة منطقية أو من قولة فلسفية ونتيه في البحث عن أصلها، فنتصور تأثيراً خارجياً أو وحياً غيبياً، مع أن السبب الحقيقي قريب منا إذ يوجد في منطق علاقة الإنتاج.

أطلق ماركس اسم البنية الفوقية على الإنتاج الفكري من قانون وفلسفة ودين، واسم البنية التحتية على النظام المتعلق بالإنتاج المادي. وقال إن الأولى تعبير وانعكاس عن الثانية. تبعاً للتحليلات السابقة يربط ماركس فهم قانون أو فلسفة أو أخلاق حقبة معيّنة بالكشف عن شكل النظام الإنتاجي في تلك الحقبة.

كان هيغل يبحث عن روح العصر في الفلسفة، في تصور رجال العصر المدروس للإنسان، ثم يربط ذلك التصور بالتصورات اللاحقة. أما ماركس فإنه يقول إن روح العصر هو بالضبط علاقة الإنتاج في ذلك العصر.

لا أحد ينكر أن مفهوم البُنية الفوقية مرتبط تاريخياً بمفهوم روح العصر. لكن يوجد اختلاف عند شُرّاح الماركسية حول مدى ارتباط المفهومين - هل الأول يخالف تماماً الثاني أم هل هو ذاته في ثوب جديد؟ سنتعرّض لجانب من هذا النقاش فيما بعد. لكن نذكر هنا فقط أصل الاختلاف في التأويل.

لا شك أنه من المعنى الخاص الذي تحمله كلمة مادية كما أوضحنا سابقاً.

بما أن العلاقات المادية هي علاقات إنسانية، كيف نعرّفها؟ بتحليل الأخلاق العامة والقوانين. وحينئذ أين يوجد الشرع، في البُنية الفوقية أم في البُنية التحتية؟

على المستوى المنهجي المجرد، إن التمييز بين البُنيتين سهل، لكن عند التطبيق، عندما ندرس حقبة تاريخية معينة، حيث لا نملك إلا أخباراً مدوَّنة، يعود التمييز صعباً جداً.

كمثال على هذه الصعوبة نسوق قول روجي غارودي: «إن أية أدلوجة لا تعكس فقط ممارسة ومطالب طبقة اجتماعية واحدة، إنها تعكس الواقع الموضوعي من خلال تشويه وتدليس تلك الممارسة وتلك المطالب» ثم يزيد: «إن كل أدلوجة فنية أو دينية أو فلسفية لا تعكس القاعدة انعكاساً مباشراً مستقيماً، إنها تستعير وسائلها

التعبيرية والتأويلية من أدلوجة ماضية»[1] يربط هكذا غارودي الأدلوجة بالقاعدة، لكن تلك القاعدة لا تعني عنده ممارسة طبقة معيّنة (ولا تعني بالأحرى المصلحة) بل تعني تطور التاريخ ككل. الأدلوجة، في نظره، نتيجة ثلاثة معطيات: تطور التاريخ، واقع المجتمع، وممارسة طبقة معيّنة. من الواضح أن التمييز هنا بين القاعدة المادية والبُنية الفوقية باهت جداً وإن كلام غارودي هيغلي بقدر ما هو ماركسي.

كان من آثار هذه الوضعية أن الباحثين والمؤرخين في أواخر القرن التاسع عشر أصبحوا لا يفرّقون بين مفهوم البُنية الفوقية الماركسي ومفهوم روح العصر الهيغلي. يشدد البعض على أن محرك التطور هو العلاقة الإنتاجية في حين أن البعض الآخر يجعل من الروح سبب التقدم أو يعرض تماماً عن المشكل. لكن الكل يهتم بخصوصية نظرة كل عصر إلى الإنسان والكون، وهكذا تأسست علوم الذهنيات في ألمانيا.

3 - فيبر والنموذج الذهني

رأينا أن التاريخ عن هيغل هو سلسلة تشكُّلات الروح وعند ماركس تتابع العلاقات الإنتاجية. تتميز كل حقبة من الأحقاب التاريخية عند الأول بروح خصوصي يحل في إنتاجات فكرية وعند الثاني بعلاقة إنتاجية تعبِّر عنها البُنية الفوقية. يعتبر هيغل وماركس أن فكر أي فرد في أي حقبة محدود، يندرج تحت تصوّر عام يميّز

---

(1) غارودي، **الدفاتر الشيوعية**، باريس، عدد 7 - 8، 1962، ص 97.

الحقبة بأكملها. لقد أطلق على هذه الذهنية العمومية اسم النظرة - إلى - الكون في الاجتماعيات الألمانية، بعد أن فصلت عن جذورها التاريخية والاجتماعية.

اتخذ ديلثاي، أحد أقطاب الاجتماعيات الألمانية، هذا المفهوم وأسس عليه علماً جديداً يتوخى دراسة النظرات - إلى - الكون. كان الناس من قبل يدرسون تاريخ الفلسفات أو الأديان أو الأعمال الفنية أو الاكتشافات العلمية. لكن بما أن الفسلفة والدين والفن، وبصفة عامة كل إنتاج فكري في حقبة معيّنة، يخضع إلى نظرة - إلى - الكون واحدة تميِّز تلك الحقبة بعينها، يمكن أن تحل محل الدراسات الجزئية دراسة أعم وأعمق تكون بمثابة دراسة تشكّلات الذهن الإنساني المتواجدة في التاريخ[1].

يختلف مشروع ديلثاي هذا عن فلسفة هيغل في أنه يستغني عن فرضية وحدة وغاية وكمال التاريخ. لا يعتقد ديلثاي أن للتاريخ هدفاً يقدر الإنسان على اكتشافه كما لا يعتقد أن أشكال الذهن تتعاقب على خط واحد صاعد، بل يراها مبعثرة في حقل غير موجَّه. فيدرس كل إنجاز فكري لذاته وفي ذاته محاولاً إحياء هدفه الخصوصي وفهم منطقه الفريد.

ويختلف أيضاً مشروع ديلثاي عن تاريخ ماركس في أنه يرفض

---

(1) يحدد ديلثاي النظرة - إلى - الكون تحديداً نفسانياً ويقول: «يشترك الدين والفن والفلسفة في بنية واحدة ترجع إلى تكوين الحياة الوجدانية. ترتبط حياتنا الشخصية في كل وقت بالكون المحيط بنا، وذلك بصورة خاصة بكل فرد يلتمس الكون كوحدة متداخلة» **علم الروح**، .ترجمة فرنسية، باريس 1947، ج1، ص 378.

التمييز بين المعطيات المادية والسوابق الذهنية. بل يشك في موضوعية التاريخ - الوحدة الطبيعية الوحيدة في نظره هي الذات الفردية. فيعتقد أن التاريخ المدوّن هو دائماً من أحد وجوهه سيرة ذاتية: إن البطل هو الذي يصنع التاريخ وإن المؤرخ الفرد هو الذي يحاور التاريخ ويفهمه. وبما أن التاريخ كمجموع وقائع مروية لا يقرّ أي توجيه معيّن فلا محل للكلام عن العلة في علوم الذهن - إن هذه العلوم لا تعرف ولا يمكن أن تعرف التعليل والتفسير كالعلوم الطبيعية، كل ما يلائمها هو إدراك وفهم أهداف الأفراد.

إن علم الذهنيات كما تصوره ديلثاي تأسس منهجياً على رفض فلسفة التاريخ الهيغلية والمادية الماركسية، مع المحافظة على مفهوم النظرة - إلى - الكون، التي ألصقها بالفرد ونزواته النفسانية عوض أن يضيفها إلى دولة أو طبقة.

وهكذا نرى ديلثاي يعتنق النسبية من وجهين: أولاً: برفضه المطلق المنكشف في فلسفة معينة وبإعطائه النظرات - إلى - الكون قِيَماً متماثلة. وثانياً، باعتباره المؤرخ موجه الوقائع التاريخية عندما يطرح عليها سؤالاً تمليه عليه همومه الحياتية. إن الاجتماعيات الألمانية بأجمعها تشاطر هذا الاتجاه نحو النسبية.

لكن لا يوجد باحث أكده وقرره مثل ما فعل ماكس فيبر في كتاباته النهاجية ودراساته التاريخية.

يفصل فيبر بصرامة بين عالم الطبيعة والوقائع والجبر والتفسير بالعلة من جهة وعالم الإنسان والقِيَم والحرية والتفهم بإدراك الأهداف من جهة ثانية. يقول إن الحدث الإنساني لا يخضع لعلة واحدة، فلا سبيل إذن إلى تفسيره وتعليله. كل ما يمكن أن نطمح

إليه هو أن نتفهم أهداف المسؤول عن ذلك الهدف، إذا تمكنا أن نتصورها بطريقة من الطرق.

بناءً على هذا الفصل، لا يرى فيبر فائدة في ربط الذهنيات بالقاعدة المادية. لأنه يرى أن السبب المادي يقود إلى نتيجة مادية لا إلى قيمة، لأن القيمة صفة زائدة على الواقعة يلصقها الفرد بها بكل حرية. إن الذهنيات التي تحددها الظروف هي صورة مطابقة لتلك الظروف، أما الأحكام القيمية فهي التي تكيف الظروف وتجعلها إما إيجابية وإما سلبية - إن المنظومات الفكرية المؤثرة في التاريخ هي عبارات عن قِيَم لا مبرّر لها سوى ذاتها.

تفسر الظروف المادية تأثير القِيَم وانتشارها ونتائجها، لكنها تعجز عن تبريرها. كما أن مقارنة قيمة بقيمة أخرى غير مفيدة لأن القِيَم مستقلة متساوية ومتناثرة. كيف التعرف على القِيَم؟ يقول فيبر إنها غير مكشوفة، بل مدفونة في خضم من الوقائع غير مرتب ولا موجَّه - لا بد للباحث، لكي يتوجه في بحر الوقائع، من صنع بوصلة خاصة، أي عليه أن يركّب نموذجاً ذهنياً يستخرج عناصره من التاريخ المدوّن ويجربه ليتفهم الوقائع التي يدفعه همه إلى إفرازها. فإذا هو تفهمها بكيفية مُرضية فذلك دليل على أن النموذج قريب من القيمة التي يبحث عنها والتي كانت محور الوقائع، وإذا لم يصل إلى إدراك مُرضٍ لا بد أن يعيد الكرّة ويركّب نموذجاً آخر ويجربه من جديد إلى أن ينجح في محاولاته. هكذا يزيد فيبر إلى نسبية ولا مادية ديلثاي اسمية تجريبية. كان روح العصر الهيغلي جاهزاً ينتظر الفيلسوف ليتكشف له ويملأ الحيّز المخصص له في مجرى التاريخ حسب منظار هيغل. كانت البنية الفوقية عند ماركس تسفر عن سرها بمجرد ما يتعرف الباحث على العلاقة الإنتاجية.

أما عند فيبر فقد غابت الحقيقة في خضم الأحداث ولا سبيل إلى التوجه نحوها، بدون أمل امتلاكها، إلا بصنع نماذج مماثلة لها تمكننا من تنظيم الأحداث وإعارتها معنى نتفهمه.

لنتبع الآن فيبر وهو يطبِّق منهجه في البحث عن **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**[1].

لقد شاع في التأليف الماركسي أن تطور الرأسمالية هو أصل الإصلاح الديني. كيف ذلك؟ يقول الماركسيون: «كانت الأفكار السائدة في القرون الوسطى، كما تمثلت في الكنيسة الكاثوليكية، تعكس النظام الإنتاجي السائد آنذاك والمبني على القنانة ثم ظهر، في ظروف يحللها التاريخ الإخباري، نظام إنتاجي جديد أساسه الإجارة والعمل «الحر»، بعد أن انفصل المنتج عن وسائل الإنتاج وتراكم الرأسمال النقدي التجاري الذي تحول إلى رأسمال صناعي. مع هذه التطورات ظهرت الطبقة البورجوازية الجديدة التي حملت بمقتضى نوعية نشاطها مفاهيم جديدة عن الملكية والعمل والحرية والمسؤولية... إلخ. لم تكن المفاهيم الجديدة واضحة في البداية، لأنها كانت مجسدة في سلوك متميز. بيد أن تكاثر البورجوازيين وانتشار سلوكهم في المدن وتمايزهم عن النبلاء الإقطاعيين، كل ذلك ساعد على احتداد الوعي بخصوصية الطبقة الجديدة. ثم حصل إحياء القانون الروماني المؤسس على الملكية الفردية المطلقة. فاتضحت المبادئ وتكوّنت منظومة فكرية لم تلبث

---

(1) ماكس فيبر: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة فرنسية، باريس 1964.

أن تصادمت مع المنظومة الكنسية، حينذاك، كان لا بد من ثورة فكرية تدعو إلى إصلاح ديني وتأويل الكتاب طبقاً للمنطق الجديد، منطق العلاقة الإنتاجية الجديدة.

اعترض فيبر على هذا التفسير من وجهين: أولاً، لأنه لا يطابق الوقائع، ثانياً، لأنه لا يكشف عن ميزة الرأسمالية الغربية.

إن النظام الرأسمالي الحديث، يقول فيبر، ليس محدثاً في كل مظاهره. كانت سمات مثل عقلنة العمل أو الانضباط، معروفة في أديرة القرون الوسطى، وفي الجيش الروماني، بل وحتى في بابل والصين. هناك ظاهرة واحدة لم تكن معروفة وهي الميزة التي كوّنت الرأسمالية الحديثة، ويعرفها فيبر هكذا: «كون المرء يعتبر أنه يقوم بواجب أخلاقي عندما يمارس حرفة أو مهنة. . . . كون الفرد يقوم بعمله وكأنه رسالة»[1]. العمل نذر، أخلاقي، العمل رسالة، هذه هي الظاهرة المتميزة في الرأسمالية الحديثة والتي كانت غائبة في كل الحضارات السابقة للغرب الحديث، وهي ذهنية غير طبيعية تستلزم ترويضاً طويلاً وتهذيباً متواصلاً.

كما أنها ليست ذهنية عقلانية بالنظر إلى مصلحة ومنفعة الفرد، بل هي في تمام اللاعقلانية. فما هو أصلها؟

لا يمكن أن نقول إنها نتيجة عقلنة وتنظيم كيفية العمل المعروفة في السابق، مثلاً داخل الحرف. يقول فيبر: «إذا نظرنا إلى تنظيم العمل في حرف القرون الوسطى، لا يمكن أن نقول إنه كان فقط عقبة في طريق النظام الرأسمالي. إنه كان في الحقيقة

---

(1) المرجع ذاته، ص 54.

تمهيداً ومرحلة ضرورية على طريق نشوء الرأسمال. لكن من الجلي أن الحرفة كانت عاجزة عن إبداع الأخلاق الرأسمالية البرجوازية. إن نظام العيش داخل الفرق الزاهدة المتقشفة كان وحده قادراً على تبرير وتكريم الدوافع الاقتصادية الأنانية»[1]. وهكذا يعرض فيبر عن البحث على أصل الرأسمالية في ميدان تنظيم العمل ويتوجه إلى ميدان الأخلاق، لأنه قرر مسبقاً أن ميزة الرأسمال الغربي ليست نظام عمل بل هي ذهنية وروح وأخلاق.

كان يستحيل على فيبر أن يجد مبتغاه في أخلاق الكنيسة الرسمية التي عايشت طوال قرون عديدة الإقطاع ولم تكن مهيأة لفهم نظام جديد، فاتجه بطبيعة الحال إلى الفِرَق الخارجة عن الكنسية، باحثاً عن ميزة تشابه الميزة التي فرزها في الرأسمالية. وظن فيبر أنه اكتشفها في فرقة واحدة، الكالفينية.

إن فرقة كالفن تشدد على مفهوم الرسالة وتربطها بفكرة التوفيق الإلهي، تعتقد أن الفرد مُسيَّر في أعماله اليومية وأنه عاجز عن إدراك النجاة بدون رعاية ربانية. لا يكفي أن يعبد المؤمن ربه أثناء الصلوات، عليه أن يعترف بحق الربوبية في كل وقت وحين - العمل أيضاً عبادة والمهنة محنة. وبما أن الخالق يُسيِّر أعمال العبد، إذا نجح هذا في عمله فقد يعني النجاح رضى من الخالق. وعلى العبد حينذاك أن يستزيد من الرضى بمواصلة العمل بتفانٍ وإخلاص.

ماذا تعني عملياً هذه الأخلاق، عندما يحياها الفرد؟ تعني

(1) المرجع ذاته، ص 288.

الإتقان في العمل والانضباط والزيادة في الادخار والاستثمار واعتبار الكسب وسيلة للعمل لا مادة للاستهلاك. وهكذا تشجع فكرة التوفيق الإلهي، وهي فكرة أخلاقية، على تحقيق القانون الأول والأساسي للتراكم الرأسمالي، كما أوضحه كل الاقتصاديين.

لا غرابة إذن أن يرافق انتشار الكالفينية ازدهار الرأسمالية في شمال أوروبا وأميركا. هل يقول فيبر إن الكالفينية هي سبب الرأسمالية الوحيد؟ لا. يقول فقط إن هناك تطابقاً بين أخلاق الأولى وروح الثانية، وإن العلاقة بينهما احتمالية نستطيع بواسطتها تفهّم تطوّر الرأسمال في الغرب. وهذه خلاصة البحث: «لم نتجاوز هنا نقطة أسباب وأشكال تأثير الكالفينية على الرأسمالية. بقي علينا أن ندرس التأثير العكسي ونوضح تكيّف الزهد البروتستانتي، في سِماته وتطوّره، مع الظروف الاجتماعية، والاقتصادية بخاصة. هل من الضروري أن نصرّح أننا لم نهدف إلى إبدال تفسير مادي صرف بتفسير روحي صرف، في شؤون التاريخ والحضارة يكون أحادياً مثل سابقه. كل واحد من هذين التفسيرين ممكن، لكن إذا تجاوز ذلك التفسير دور التمهيد للفهم وادعى أنه يمثّل خلاصة البحث، فإنه لا يخدم في شيء الحقيقة التاريخية»[1].

يمكن لنا الآن أن نوضح مفهوم النموذج عند فيبر بالمقارنة مع روح العصر الهيغلي والبُنية الفوقية الماركسية.

يميز فيبر الرأسمالية كواقع تاريخي، كمجموعة وقائع، عن الرأسمال كمفهوم.

---

(1) المرجع ذاته، ص 249.

لا توجد مطابقة تلقائية بين الواقعة التاريخية وبين صورتها في ذهننا. إن الباحث هو الذي يفرز ظاهرة يجعل منها ميزة أساسية أو قيمة، ثم يركّب نموذجاً ذهنياً على أساس تلك الميزة ويسميه رأسمالية أو كالفينية. التركيب مبني بالطبع على مكوّنات مأخوذة من التاريخ، إلا أنها مبعثرة مشتتة في التاريخ، والمؤرخ هو الذي يعطيها وزناً وموضعاً داخل مجموع. العناصر إذن واقعية، المجموع (النموذج) اصطناعي أداتي. المرحلة الأولى هي إذن تركيب النموذج. وفي مرحلة ثانية يربط الباحث بين نماذج - كما فعل فيبر بين نموذج الرأسمالية المركّب على أساس (العمل - رسالة) ونموذج الكالفينية المركّب على أساس (التوفيق الإلهي) - بعلاقة تفهيمية، ترضي إدراكه لكنها تبقى دائماً في حيّز الظني والممكن ولا ترقى أبداً إلى مرتبة العلّة اليقينية. على هذا المستوى لا فرق بين علاقة مادية وعلاقة «روحية»، كلتاهما احتمالية ممكنة. وجد فيبر علاقة ممكنة بين روح الرأسمالية وأخلاق الكالفينية ثم وقف عند هذا الحد. لم يقل: هذا هو السبب وهذه هي النتيجة. المرحلة الثالثة في منهج فيبر هي إذن الإمساك عن الحكم على القِيَم المحورية التي شيّدت على أساسها النماذج الذهنية. ما يميّز فيبر عن ماركس هو أن هذا الأخير يعتبر التاريخ تطوراً موضوعياً موحّداً ينعكس مباشرة في ذهن المؤرخ في حين أن فيبر يقرر أن ذلك التاريخ - القاعدة محجوب عن الإنسان. التاريخ المعروف هو غير التاريخ الموضوعي لأن هذا الأخير لا ينكشف مباشرة للإنسان. يظهر له كأكداس وقائع غير منظمة ولا بد للإنسان أن ينظّمها ليتفهمها. ولذلك يركّب نماذج ذهنية كصور تقريبية وتجريبية للوقائع. إن ماركس يضع القيمة في الواقع في حين أن فيبر يفصل

القيمة نهائياً عن الواقع. الواقع عنده غير معروف بكيفية جزمية والقيمة ذاتية بالدوام، لا يبررها شيء.

المنظومة الفكرية، أو الواقعية التاريخية - مثلاً الرأسمالية أو الثورة الفرنسية أو اقتصاد فلورنسا في القرون الوسطى أو ديانة العبرانيين. . . إلخ - هي نموذج ذهني يركّبه المؤرخ والباحث من عناصر يستخرجها من أخبار التاريخ، ليتفهّم ذلك التاريخ ويقبلها كمعطى بلا مبرر.

4 - الأدلوجة / تصوُّر الكون

يستعمل مانهايم مفهوم الأدلوجة في معنيَيْن: معنى ضيِّق رأيناه في باب سابق ومعنى واسع يعرِّفه كالآتي: البُنية العامة لروح حقبة تاريخية أو طبقة اجتماعية. نلاحظ من أول وهلة أن التعريف مستوحى من هيغل وماركس عن طريق الاجتماعيات الألمانية. يوجد إذن بين المفاهيم الثلاثة التي حلّلناها في الصفحات السابقة سِمات مشتركة استخلصها مانهايم لبلورة مفهوم الأدلوجة العام الذي أسس عليه اجتماعيات الثقافة. يبرز هدف هذا العلم بقوله: «إن اجتماعيات الثقافة تتوخى التفهّم المنوط بثلاثة عناصر: الإنتاج الفكري الذي هو تحت الدرس، منظار الباحث، منطق خطاب العصر»[1].

يحاول مانهايم هنا بكل وضوح أن يجمع بين موضوعية ماركس وحرصه على كشف الظروف التاريخية المحيطة بالعمل

(1) XIII، ص 86.

الفكري وبين ذاتية فيبر أي الوعي بكل ما يفرضه الباحث على الماضي من أُطر ذهنية ناتجة عن همومه وتوجيهاته.

إن العلم الذي ادعى مانهايم تأسيسه ما هو في الواقع سوى تهذيب لما كان يقوم به عدد من الباحثين قبله تحت أسماء أخرى ولما قام به دارسون بعده بدون انتماء إليه. سنطلق على هذا النوع من البحث اسماً عاماً: **النهج الاجتماعي لتفهُّم الأعمال الفكرية** وسنحاول أن نصف قواعده العامة وفرضيته المعرفية.

- يهدف إلى تفهم الإنجازات الذهنية من مدارس فلسفية ومذاهب دينية وأخلاقية وأعمال أدبية وفنية.

- يتجنب الحكم انطلاقاً من مطلق مجسّد في دين أو فلسفة وبذلك يرفض الانتماء إلى هيغل ومدرسته.

- يتنكّب التعليل الأحادي. لا يرفض دراسة الظروف الطبيعية والاقتصادية ولكنه يعتبرها واحدة من بين ظروف أخرى متعددة مثل التربية والتقاليد.. في هذا العزوف يظهر مدى تأثير نقد فيبر لمفهوم التاريخ.

- يرفض التفسيرات النفسانية الفرعية. وهذه نقطة مهمة لا بد من تحليلها. إن الخطر الذي واجه الاجتماعيات الألمانية عندما نقدت مفهوم التاريخ هو ضرورة التركيز على الفرد بصفته الوحدة التاريخية الوحيدة الملموسة ولقد انساق ديلثاي لهذه الضرورة. رفض أن يربط الكون بمرحلة من مراحل صعود الروح الهيغلي فربطها بالفرد: البطل النابغة، الفنان، وجعل من دراستها نفسانية بنيوية بعيدة عن التاريخ والتطور. إزاء خطر انحلال التاريخ

والاجتماعيات في النفسانيات رجع الباحثون إلى الاعتراف بقدر أدنى من الموضوعية وبوجود وحدات واقعية غير الفرد، كالفئات، في معناها الواسع، المهنية، والمذهبية، وغيرها.

يتضح هكذا أن النهج الاجتماعي نهج وسط بين الموضوعية الهيغلية - الماركسية والإسمية الفيبرية. عندما نقول خطأً وسطاً لا نعني مذهباً مؤسساً على براهين واستدلالات بل نعني رفضاً ضمنياً لخطر الغنوسية الهيغلية وخطر الذاتية واللاأدرية بتجنب النقاش حول حقيقة التاريخ. ولذا فالنهج الاجتماعي فضفاض غير دقيق وغير متكامل ويظهر على العموم في شكل محاولة أولية لا تتطور أبداً إلى دراسة نهاجية متعمقة. يربط الإنجازات الفكرية بمظاهر اجتماعية عامة وعلى مستويات متفاوتة جداً. بيد أنه يتميز بفرضية مشتركة وهي وجود حدود ذهنية تتحكم لا واعياً في فكرية الفيلسوف أو الفنان أو الأديب... قد يضيف باحث من الباحثين الحدود إلى ظروف زمنية اجتماعية فئوية مادية وقد لا يضيفها باحث آخر إلى أي شيء. إنما الجميع يفترض وجودها. هذه الحدود هي عناصر تصور الكون المشترك في حقبة أو لدى فئة؛ تسمى أدلوجة عامة عند مانهايم وبأسماء أخرى عند غيره. لنسق بعض الأمثلة:

- افتراض بُنية مشتركة بين تصميم الكاتدرائية وترتيب المقولات الكلامية عند توما الأكويني.

- ربط أسلوب فن الرسم في القرن السابع عشر الأوروبي وتصور المكان آنذاك.

- ربط عقلانية سبينوزا بتصور الطبقة الوسطى للزمن.

- ربط مسرح راسين وتصور التاريخ داخل فئة نبلاء القضاء الفرنسيين[1].

هذه الأمثلة تندرج تحت النهج الاجتماعي لتفهم الأعمال الفكرية. فهي تنيط إنجازاً فردياً بتصور خاص للكون يعطي للفرد وسائل الإدراك والتحليل والتركيب، والتساؤل والإجابة. ليس ذلك التصور من إبداع الباحث ولا هو انعكاس حقيقة مطلقة دائمة وليس تفكيراً خاصاً بالفرد الحر، بل هو تصور جموعي محدد تاريخياً سائد في كل المجتمع أو في فئة فقط.

ما هي وظيفة هذا التصور؟

لا يقول النهج الاجتماعي إنه علّة الإنجاز الفردي بل يقول إنه الأفق الذي يحدد الممكن واللاممكن في الفكر. فيميز الأسئلة والأجوبة الممكنة التي يستطيع الفرد الذي ندرس إنجازاته التوصل إليها، وبالمقابل يوضح الأسئلة والأجوبة غير الممكنة التي لا يحق للباحث أن ينتظرها منه، وكذلك المعاني التي يمتنع أن يكون قد عنيها في أعماله. وفي نطاق الحدود التي يرسمها ذلك التصور الجموعي تتبلور شخصية الفرد المذكور، إبداعية كانت أو اتباعية.

بما أن هذا التصور غير جلي، كيف نتوصل إليه؟ هل هو

---

(1) هذه أمثلة عن الاتجاه المذكور.

أرفين بانوفسكي: **الفن المعماري وصنعة الكلام في أوج القرون الوسطى.**

أ. دورن: **وعي المكان ووعي الزمان.**

ج. ت. دوسانتي: **المدخل إلى تاريخ الفلسفة.**

لوسيان غولدمان: **الإله الخفي.**

موضوعي تماماً كبنية ماركس أم هو ذاتي كنموذج فيبر؟

نلاحظ في هذه النقطة تراجعاً عن موقف فيبر. لا يقول الباحث المتبع للمنهج الاجتماعي إن تصور الكون الذي ينيط به الإنجازات الفردية نموذج تقريبي وتجريبي من إبداعه هو بهدف التفهم، بل يترك القارئ يتخيل أنه صورة مطابقة لعامل موضوعي فعال يسير الأحداث من الباطن - في هذه النقطة بالذات تبدو لنا راسبة هيغلية.

كيف ينظر النهج الاجتماعي إلى التاريخ؟

لا ينظر إليه كسلسلة منتظمة هادفة. إن تصورات الكون المتميزة تتواجد في العقل الإنساني بغير ترتيب ولا نظام ولا علّة. إن النهج الاجتماعي يعرض عن جميع هذه القضايا خوفاً من أن يحشر مع هيغل أو مع ديلثاي. يسجل فقط بدون تعليل أن تصوراً يختفي وآخر يبرز، فيقول: وقعت ثورة فكرية أو قطيعة إبيستيمولوجية. ويصل هكذا ضمنياً إلى نسبية مطلقة.

إن النهج الاجتماعي لتفهم الإنجازات الذهنية يستعمل مفهوماً واحداً تحت أسماء مختلفة: صورة أولى، أسلوب عام، نموذج فكري، قيمة محورية، محيط المفاهيم، منطق الخطاب، أفق الذهن، أرضية إبيستيمولوجية، أدلوجة عامة، تصور الكون إلخ. تعني هذه العبارات المختلفة فرضية واحدة: وجودة بؤرة ذهنية ننيط بها الإنجازات الذهنية الفردية لنكسبها بُنية داخلية ولنتفهمها بدون تعليل ولا حكم[1].

---

(1) يقول بول فيين: «لقد قرأنا مائة مرة المقولة التي تدعي أن كل معلوم يستلزم =

إن مفهوم الأدلوجة - تصور الكون، وندرج تحته كل العبارات السابقة، يستتبع مفهوماً خاصاً للتاريخ. صحيح إنه متأصل في روح العصر الهيغلي والبُنية الفوقية الماركسية، لكن بعد أن انفصل عن فكرة هدف ووحدة التاريخ انتهى إلى النسبية المطلقة. إن نسبية هيغل وماركس نسبية نسبية، بمعنى أن حقيقة زمن معين تعتبر مرحلة في تحقيق الحقيقة المطلقة وبذا تكسب قيمة دائمة، أما نسبية اجتماعيات الثقافة والدراسات الشبيهة بها فهي نسبية مطلقة بمعنى أنه لا يوجد مقياس واحد ترد إليه كل تصورات الكون المختلفة. تقبل كما هي، تسجل عند ظهورها وكسوفها، وتوظف لإضافة منطق داخلي للإنجازات الذهنية.

إن هدف اجتماعيات الثقافة محدود. يجب أن نحكم على نتاجها في حدودها الجلية كما أن استعمال مفهوم الأدلوجة كتصور للكون، كأداة لفهم الأعمال الفكرية، لا ينفصل عن النسبية التاريخية.

= أفقاً مرجعياً لا يتأتى النقاش بدونه وأن ذلك الإطار غير مبني على برهان لأنه أصل البراهين كلها. وتدعي أن التاريخ مليء بنظرات كونية شاملة، كلها متساوية واعتباطية، تتوالى بعد قطيعة مفاجئة في إطار التفكير». ثم يعلق: «هذه مقولة لا غبار عليها لو لم تجعل من مجردات حواجز مادية». **كيف نكتب التاريخ**، باريس، 1971، ص 143.

الفصل الخامس

الأدلوجة/ علم الظواهر

رأينا أن كلاً من مفهومي الأدلوجة/ قناع والأدلوجة/ تصور كوني يقود إلى النسبية: نسبية اجتماعية فيما يخص المفهوم الأول، ونسبية تاريخية فيما يخص المفهوم الثاني. إن المجتمع مجزأ إلى فئات متصارعة لا تملك أية واحدة منها الحقيقة. لذا تتتابع تصورات الكون بدون أن تمثل أية واحدة منها المطلق.

من الواضح أن موقفاً كهذا يطرح بإلحاح مشكلة قيمة العلم الاستنتاجي والاستقرائي. توجد دراسات حول المجتمع تدّعي الموضوعية التامة. هل نحشرها ضمن الأداليج؟ قد يقبل الكثيرون هذا الحكم على علم النفس مثلاً أو علم الاجتماع أو علم الأجناس لكن ما القول في الاقتصاد السياسي، علم إنتاج وتوزيع الخيرات؟ نجد في كل حقبة من حقب التاريخ مقولات حول تركيب الطبيعة ترتبط بالتصور الكوني لتلك الحقبة، هل تشارك نسبية التصور أم تكتسي صبغة خاصة؟ نصل هكذا إلى أن كل نظرية حول الأدلوجة تستلزم نظرية حول العلم، أو بعبارة أدق إن مفهوم الأدلوجة يستتبع دراسة الأسباب التي تمنع الذهن البشري من عكس مباشر لبُنية الأشياء القارة الدائمة.

سنسمي تلك الدراسات الأدلوجياء، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

من المعلوم أن المساهمة الأساسية في هذا المضمار هي مساهمة ماركس. لقد تكلمنا في الفصلين السابقين على استعمال

ماركس لمفهوم الأدلوجة وسنخصص الصفحات التالية لأدلوجياء ماركس، ولما كتب حولها من شروح وتفسيرات.

1 - ماركس وتوزيع العمل

تركنا ماركس في فصل سابق وهو يتساءل: «لماذا يرى الأدلوجي النتيجة سبباً والسبب نتيجة؟» لا يضع ماركس السؤال في إطار ثنائية الإنسان والطبيعة، حيث إنه غمس الإنسان في محيطه الطبيعي كان عليه أن يبحث عن الثنائية في الواقع ذاته وهكذا اتجه إلى نظرية الاستلاب الناتج عن توزيع العمل الاجتماعي. يقول: «إن القوة الاجتماعية، القوة المضعفة الناجمة عن التعاون، تظهر للأفراد شيئاً آخر غير قواتهم المضاعفة لأن التعاون مفروض عليهم، وتظهر لهم كقوة طبيعية، مستقلة عنهم ومسيطرة عليهم»[1]. يفصل توزيع العمل الشغل بالفكر عن الشغل باليد، فيتصور المفكر أن ما يجري في ذهنه منفصل تماماً عما يقوم به غيره من عمل جسماني. هذا من جهة ومن جهة ثانية يعزل التوزيع العامل عن وسائل عمله. تجمع الوسائل فتصبح قوة يتخيل الفرد أنها قوة خارجة عنه ومتحكمة فيه.

هذه إجابة أولية على التساؤل حول سبب عدم تطابق الواقع وصورته في الذهن البشري. لا يرجع السبب إلى اعوجاج في آلية الذهن، بل إلى تناقض في واقع المجتمع، بين قوة كل فرد عامل وبين نتيجة الأعمال حين تعود منظمة ومجتمعة على يد الطبقة المالكة.

---

(1) X، ص 32 (الطبعة الثانية).

لما كان ماركس ما يزال تحت تأثير هيغل كان يرى التناقض المذكور في شكل تعارض الإنسان العام والإنسان الخاص، أي الإنسان الحر والإنسان المسلوب. لما درس التاريخ الواقعي، اتضح له أن هذه التعابير إنما تخفي تناقضاً أعمق بين الملكية والعمل، بين الطبقة المالكة والطبقة المنتجة وأن التناقض يدل على تطور بدأ يعزل الفرد العامل عن وسائل عمله ويوزّع العمل بشكل عقلاني وعلى نطاق واسع. عندما كان الفرد يملك وسائل عمله وبتصرف في إنتاجه، كان يرى العلاقة الحقيقية والبديهية بين قوة العمل وبين الإنتاج. لما جمعت وسائل العلم في معامل كبيرة يأتي إليها العامل لبيع قوته فقط دون أن يرى ما ينتج عنها، حنيذاك انقطعت الصلة البديهية بين قوة العمل والإنتاج. هناك إذن ارتباط بين الظاهرات التالية: الملكية الفردية، فصل العامل عن وسائل العمل، توزيع العمل، الوعي المزيَّف أو التصور الخاطئ للحركة التاريخية. يقول ماركس: «إن العلاقة الرأسمالية تخفي بُنيتها الباطنية وراء حالة البُعد التام والغربة والاستلاب التي تضع فيها العامل إزاء ظروف توظيف عمله»[1].

من الواضح أن العلاقات المذكورة هي علاقات بين مفاهيم (العمل، الملكية، التوزيع) ولكنها علاقات تولدية: إن الملكية تكمن وراء سلب العامل من وسائل العمل، والتوزيع وراء الاستلاب والاستلاب وراء الوعي الزائف. لا بد من تجاوز التاريخ الأخباري إلى دراسة الإنتاج ولا بد أيضاً من وضع هذه

(1) XI، ص 103.

الدراسة في إطار التاريخ. وهكذا نرى أن فكر ماركس محدد بتداخل التاريخ والاقتصاد السياسي.

تُبحث مفاهيم العمل والملكية والإنتاج والتوزيع في الاقتصاد السياسي الذي هو علم الوسائل المادية التي يستطيع بها الإنسان أن يستمر وينمو ككائن حي. هل الاقتصاد هو المعيار الثابت الذي نرجع إليه لتقييم الأدلوجات؟ هل هو وعي التاريخ بذاته؟ تدور نظرية ماركس كلها في نطاق هذين السؤالين.

إن الاقتصاد السياسي ظهر كعلم في القرن الثامن عشر. لماذا نشأ في تلك الظروف بالضبط وفي ذلك التاريخ بالذات؟ ثم انقلب إلى أدلوجة تبريرية في القرن التاسع عشر.

لماذا؟ وما هي الشروط لكي يحتفظ بصفته العلمية؟

يجيب ماركس على السؤال الأول أن الاقتصاد السياسي نشأ كعلم عندما فرز التطور الاجتماعي المفاهيم التي بُنيَ عيلها. ليست مفاهيم العمل والقيمة والإنتاج والاستهلاك والادخار بديهية، تأملية، بل هي صور ذهنية لأحداث فرزتها حركة التاريخ الفعلية. يقول ماركس في هذا الموضوع: «إن المفاهيم الأكثر تجريداً تصلح، بسبب تجريدها، لفهم كل الحقب التاريخية، لكنها، رغم هذا، نتيجة ظروف تاريخية. فلا توافق تماماً إلا تلك الظروف»[1]. إن الحركة التي فرزت مفاهيم علم الاقتصاد هي حركة التشيؤ، تغيرت مادة الاستهلاك إلى بضاعة، تقتضي البضاعة التبادل،

---

(1) ماركس: **المدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة فرنسية، باريس، 1957، ص 166.

يستلزم التبادل معياراً عاماً هو النقد، يتحول النقد إلى رأسمال، الرأسمال هو الاقتدار على تشغيل الإنسان وتملك الفائض عن حاجاته الأولية الضرورية. بدأت حركة التشيؤ بقوة الإنسان على العمل وانتهت بظهور الرأسمال كأساس للعمل. إن التشيؤ ظهور إنتاج العمل الإنساني في صورة شيء (الرأسمال) يخلق فرصة العمل وينظِّم أطواره.

إن الرأسمال هو الذي فرز قوة العمل وعزلها عن الإنتاج. لما استقلت فعلاً أدركها العقل الإنساني وجعل منها المفهوم الأولي الذي بنى عليه علم الاقتصاد، علم إنتاج وتوزيع الخيرات.

بيد أن علم الاقتصاد (وهنا يجيب ماركس على السؤال الثاني) اعتبر مفهوم قوة العمل والمفاهيم المترتبة عنه وكأنها حقائق أزلية وليدة التدبر لم يحجبها عن الإنسان سوى الجهل (كان هذا الاتجاه عاماً في فلسفة الأنوار). لم يرَ علم الاقتصاد ذاته كنتيجة تطور له بداية وقد تكون له نهاية، بل نظر إلى ذاته كحقيقة مطلقة أزلية، وهكذا أضحى قابلاً للتدليج. كان أدلوجة ثورية في ظروف القرن الثامن عشر فقوّض أركان النظام التقليدي. وأصبح أدلوجة تبريرية محافظة في ظروف القرن التاسع عشر حيث عاد الرأسمال قانون المجتمع العام.

يقول ماركس: «إن المجتمع البورجوازي يوجد كمفهوم علمي قبل أن يشرع العلم في وصف نشأته كنظام إنتاجي متكامل»[1]. إن الاقتصاديين يستعملون المفاهيم البورجوازية لتحليل أنظمة إنتاجية

---

(1) المرجع ذاته، ص 170.

سابقة للنظام الرأسمالي البورجوازي لاعتقادهم أن تلك المفاهيم مطلقة، غير مقيّدة بأي تطور زمني. وهذه الغفلة عن التطور هي سبب قلب العلم إلى الأدلوجة، إصلاحية كانت أم تبريرية. لا يصل إذن الاقتصاد إلى مستوى العلم إلا إذا وضع ذاته في إطار التطور التاريخي. إن نظرية الرأسمال هي أساس العلم لأنها كشفت عن المفاهيم التي مكّنت الإنسان من إدراك ذاته ككائن حي منتج. لكن الرأسمال هو نظام إنتاجي واحد من بين أنظمة متعددة سبقته. لا يجب أن نجعل من تلك الأنظمة أشكالاً ناقصة للنظام الرأسمالي. بل يجب أن ننظر إلى الرأسمال كنتيجة توالي وتتابع الأنظمة غير الرأسمالية. إن علم تاريخ المجتمع الإنساني يستلزم من جهة تأرخة النظام الرأسمالي ومن جهة ثانية تعميم النظرية الاقتصادية بدراسة الأنظمة غير الرأسمالية دراسة موضوعية متميزة. ليس الاقتصاد السياسي في نظر ماركس علم المجتمع الإنساني. لقد أعطى المفاهيم الضرورية لتأسيس ذلك العلم، لكن العلم لا يؤسَّس إلا إذا نقد المفاهيم، سحب عنها صورة الإطلاق الزائفة ووضعها في إطارها التطوري التاريخي.

نرى هكذا كيف أجاب ماركس على السؤال حول أصل الأدلوجة وحول معيار التمييز بينها وبين العلم. إن التاريخ هو حركة الملكية الخاصة والتشيؤ والرأسمال. يفسر تكوين الرأسمال التشيؤ في نطاق إنتاج البضاعة ويلقي التشيؤ الضوء على حقيقة الملكية الخاصة. أنشأ النظام الرأسمالي الاقتصاد السياسي الذي كان سلاحاً حاسماً في نضال الطبقة الرأسمالية البورجوازية ضد بقايا نظام الإنتاج الطبيعي والإقطاعي. عندما ننقد مفاهيم الاقتصاد وننظر إليها في إطار تطور تاريخي فإننا نعي التاريخ وندرك آليته

الباطنية. إن المفاهيم الاقتصادية نتيجة فرز تاريخي، إذا أخذناها كحقائق دائمة نقيس عليها الأنظمة الإنتاجية اللارأسمالية، كانت أدلوجة، وإذا حللناها كنتائج تطور تاريخي، قادتنا إلى إدراك واقع التاريخ، إلى العلم. يكتب ماركس في هذا الصدد: «إذا كان الفحص العلمي هو فقط سحب الحركة المرئية الظاهرة على حركة الأشياء الباطنية فإننا نسلِّم أن آراء حول قوانين الإنتاج تنشأ بالضرورة في أذهان القائمين على الإنتاج والتوزيع الرأسماليِّيْن، لكنها آراء تبتعد كل البعد عن القوانين الحقيقية ولا تعكس في الأذهان إلاّ الحركة الظاهرية»[1].

إن وصف الظاهرات على وجهها الظاهري، في ميدان التاريخ والاجتماع، يقود إلى معرفة أدلوجية لأنها تعطينا صورة مطابقة لقانون المجتمع القائم، وتدخل بالضرورة ضمن الأدلوجة العضوية التي تشحم آليات المجتمع وتجعلها تتحرك بتناسق وانتظام. لا ينشأ العلم إلا بتجاوز ونقد المعرفة الوصفية - الأدلوجة العضوية - والرجوع إلى أصولها وتولد عناصرها. ليس العلم هو المعطى الأول والأدلوجة صورته المشوشة. بل الأدلوجة هي الأولى لأنها وصف الظاهرات، وصف الأحوال الآنية في المجتمع، والعلم هو نقد تلك الأدلوجة بعد وضعها في إطار تاريخي انطلاقاً من القاعدة أي من ضرورة توفير الوسائل المادية لاستمرار الإنسان ونموه.

إن السوق مثلاً ميدان تتعاقد فيه إرادتان حرتان، حسب تحديد الاقتصاد السياسي. يمكن وصف السوق والتوصل إلى معرفة بعض

---

(1) XI، ص 322.

قواعدها. لكن إذا لم نفهم أنها ناشئة في ظروف معينة فإننا سنخطئ فهم أنظمة إنتاجية لم تعرف السوق وربما وصلنا إلى نتائج متناقضة حتى فيما يتعلق بالسوق الرأسمالية ذاتها. إن العلوم الوصفية كلها جزئية، لا ترضي العقل إلا في نطاق جزئياتها، ولذلك فإنها قابلة للتدليج. يمكن لنا إذن أن نقول إن الأدلوجة في التاريخ والاجتماع هي تبرير الظاهرات حسب قوانين الظاهر وتفسير الجزئي بكيفية جزئية وذلك لغرض اجتماعي، أي أن البعض يكتفي بمعرفة الجزئي لأنه لا يرغب في الكشف عن القانون الكلي.

هذه هي الخطوط العريضة لأدلوجياء ماركس، أي نظرية الأدلوجة ونظرية العلم، وهي في الوقت ذاته نظرية حول المعرفة وحول الكائن، كما هو واضح مما سبق. هل يجوز لنا أن نسميها علماً؟ يجوز ذلك بالطبع إذا أعطينا لكلمة علم معنى غير المعنى المتداول عند علماء الطبيعة. إنها في الواقع علم العلوم، أو مجموع شروط العلمية. نقرأ عند ماركس الجملة التالية: «من الواضح أنه لو كانت القيمة الفائضة، والقيمة جميعها، من أصل غير العمل، لفقد الاقتصاد السياسي كل قاعدة عقلية»[1]. إن التحليل الماركسي هو التحليل العقلي للاقتصاد، إما يُقبل وعقلنة الاقتصاد إذن ممكنة، وإما يُرفض ويعود الاقتصاد غير معقول. لا يمكن تفنيد المادية التاريخية وإلا عاد التاريخ الإنساني غير مفهوم، ليس دورها كسب معلومات جديدة بل وضع سياج ضد اللامعقول وضد القفز في ميدان الأساطير والاعتراف بالقصور والعجز. هي

(1) المرجع ذاته، ص 203.

أرضية علم التاريخ وقاعدة معقولية الأفعال البشرية. أما العلوم الاجتماعية المتعارَف عليها فهي علوم الظواهر: ممكنة، مجدية، صحيحة في حدود شروطها المعرفية، غير أنها بسبب ظاهريتها وجزئيتها مادة أدلوجية، تبريرية إذا سخرت لأهداف ظرفية محافظة، أو ثورية إذا وظفت لأهداف تغييرية. بيد أنها تمثل أيضاً طريقاً إلى العلوم، بل هي الطريق الوحيد إذا نقدت في إطار المقالة الأساسية للمادية التاريخية. نلاحظ بين قوسين أن ماركس لم يتعرض هنا إلى العلوم الطبيعية. إن الأدلوجياء تخص عنده العلوم الإنسانية فقط، مع أنه كان بلا شك يشاطر آراء أنجلس في الموضوع[1]. بقيت نقطة لتكتمل النظرية حول أصل الأدلوجة. إن من يميز بين الحق والباطل، بين الوهمي والواقعي، بين الأدلوجي والعلمي، مضطر إلى تقديم ضامن: الضامن في فلسفة الأنوار التجربة، وفي الفلسفة الألمانية العقل المطلق. ما هو الضامن عند ماركس؟ البروليتاريا. لماذا؟ لأن الطبقة البروليتارية نقيض الرأسمال، هي عماد قوة العمل التي يفرزها الرأسمال لتشخص المفهوم الأساسي في علم الاقتصاد وبالتالي المادية التاريخية. إن البروليتاريا يمثل في واقع التاريخ ما يمثله مفهوم قوة العمل في علوم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ. ونرى هنا مرة أخرى بكيفية واضحة كيف أن نظرية المعرفة عند ماركس لا تنفصل عن نظرية الكائن، بل أن تداخل النظريتين هو ركيزة المادية التاريخية الجدلية. إن الطبقة البروليتارية

---

(1) يقول ماركس: «وحتى تلك العلوم الطبيعية التي تسمى «خالصة»، أليست التجارة والصناعة، أليست حركة الإنسان الدائبة هي التي تحدد أهدافها وتزودها بمادتها؟» x، ص 25 (الطبعة الثانية).

تفقد إنسانيتها فقداناً كاملاً لتعود مشخص قوة العمل، ولا يمكن بالتالي أن تستعيد صفتها الإنسانية إلا إذا فهمت وضعيتها، أي إذا نقدت الرأسمال ونظرية الرأسمال، أي الاقتصاد السياسي كعلم الظاهرات الاقتصادية، فتحريرها مرهون بإنهاء سلطة الرأسمال وكشف الغطاء عن حقيقة النظام الرأسمالي، ولها وحدها مصلحة بديهية في معرفة الحقيقة وعدم الاكتفاء بعلوم الظاهرات كما تفعل الطبقات الأخرى. ونرى هكذا أن الضامن الحق لمعرفة الحق هو إرادة تلك المعرفة. عندما تعرف الطبقة البروليتارية ذاتها تعرف في نفس الوقت حقيقة الرأسمال، وتكشف عن لغز التاريخ. إن حركة البروليتاريا هي النقد العلمي الملموس للرأسمال، أي للتاريخ الإنساني المقلوب. فهي طريق الخلاص من الوهم ومن الحقيقة الآنية الجزئية التي تتجمد فتصبح وهماً.

اكتملت لدينا الآن نظرية ماركس حول الأدلوجة. نرى كيف عمّم ماركس مشروع دراسة الأفكار كما ارتآه القرن الثامن عشر. أوضح أولاً أن الأدلوجة/ قناع لا تنتج فقط عن الجهل الذي يرعاه الاستبداد، بل تنتج عن مصالح الطبقات والفئات. وبيّن ثانياً أن المنظومات الفكرية لا تمثل أطوار «العقل المطلق» التصاعدية، وإنما تعكس، مباشرة أو بوسائط، القاعدة التي تحدد آلية المجتمع وتمكنه من الاستمرار والنمو. وأخيراً تطَرَّقَ إلى أصل الأدلوجة وإلى سبيل العلم فربط الأولى بمعرفة ما هو جزئي ظاهري وربط الثاني بإدراك القوانين الكلية الباطنية.

2 - لوكاتش والبضاعة

استخرجنا أدلوجياء ماركس من **المدخل إلى نقد الاقتصاد**

السياسي ومن **الرأسمال** حيث وجدنا جواباً على الأسئلة المطروحة في **الأيديولوجيا الألمانية**. يجب أن نتذكر أن هذا المؤلف بقي مخطوطاً إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى وأن الكتب الاقتصادية المطبوعة في حياة ماركس قُدِّمت كدراسات اقتصادية بحتة. لم يهتم المعاصرون بالجانب النهاجي والمعرفي فيها لأنهم كانوا يجهلون الظروف التي طرحت فيها قضية أصل الأدلوجة. بدا لهم أن اهتمام ماركس بمسائل الوعي والواقع، المفهوم والموصوف، العلم والأدلوجة، من سلبيات تكوينه الفلسفي. كانوا يقفزون فوق التحليلات المعرفية ويقرأون كتاب **الرأسمال** كتاريخ تطور النظام الرأسمالي.

وكان فضل لوكاتش على غيره من شرّاح ماركس أنه أخذ مأخذ الجد الصفحات النهاجية المبعثرة في غضون **الرأسمال**. استطاع، بدون اطلاع على المؤلفات الأولى، أن يستنبط الإشكالية الأصلية ويركّب من جديد أدلوجياء ماركس. فأعطى للماركسية بُعداً فلسفياً حقيقياً.

يقف لوكاتش في بداية كتابه الشهير: **التاريخ والوعي الطبقي**، موقف المتسائل: كيف نميز بين الأدلوجة وبين العلم اليقيني، محاولاً بذلك تجاوز نسبية الاجتماعيات الألمانية؟ يلجأ إلى الصفحات الأولى من **الرأسمال** التي يحلل فيها ماركس معنى البضاعة داخل الاقتصاد الرأسمالي ويصف عملية التشيؤ التي تترتّب على تعميمها.

إن الإنسان الطبيعي يستهلك الخيرات الطبيعية، ثم ينتج مواد يستهلكها. لكن الإنسان في الاقتصاد الرأسمالي ينتج البضائع

والبضاعة تُباع قبل أن تُستهلك. إن العامل ينتج البضاعة ومع ذلك لا يستطيع في الغالب أن يقتنيها ليسد بها حاجته. إن البضاعة إنتاج عمل إنساني لكنها مستقلة عنه، غير خاضعة لتصرفه. إنها نتيجة علاقة إنسانية تربط المشغِّل بالشغيل، لكنها تظهر مرتبطة أساساً بشيء آخر هو النقد: لكي ترجع إلى القصد الأولي منها، أي إلى الاستهلاك، لا بد أن تتحول إلى النقد ثم يتحول النقد إلى مادة استهلاكية.

عندما تعم البضاعة ويعود الإنتاج كله بضاعياً منفصلاً عن الحاجات الإنسانية الأولى، يتكوّن نظام إنتاجي عام يجمّد العلاقات الإنسانية ويجعلها تظهر في شكل أشياء. هذه هي عملية التشيؤ. إن المجتمع في الحقيقة مجموع علاقات إنسانية. بيد أنه يظهر للإنسان مجموع أشياء: آلات، معامل، أسواق، بورصات، بنوك.

هذه الأشياء جامدة، لا تحيى وتنتج إلا إذا أنعشتها الأيدي العاملة، لكنها كأشياء تتحكم في حياة البشر. إن مستوى العملة، كما يصدرها البنك المركزي، هو الذي يتسبب في توسيع الإنتاج أو تقليصه، أي هو الذي يجلب عمالاً إضافيين من البادية ويستخدمهم أو يحكم على العمال المشغلين بالبطالة ويطردهم.

هذا التشيؤ أي ظهور العمل الإنساني في صورة شيء جامد مستقل عن العامل هو أصل استلاب الإنسان وفقدانه لحريته حيث يعود خاضعاً لقوة خارجة عن إرادته[1]. والاستلاب الاجتماعي هو

---

(1) VIII، ص 209.

أصل إسقاط الحرية والمبادرة البشرية على كائن متعال يتحكم من بعيد في الأشياء وفي الناس.

لم يفعل لوكاتش إلى غاية هذه النقطة سوى التنبيه على الجانب المعرفي في تحليلات ماركس التي تظهر وكأنها اقتصادية محضة. بعد هذه المقدمة يربط تحليل البضاعة بخاصية الفكر الغربي، بما فيه العلم الحديث. كيف يتم الربط؟ عن طريق مفهوم الازدواجية وفصل النتيجة عن السبب في عملية الإنتاج الإنساني.

البضاعة هي مادة شكلها العمل الإنساني وانفصلت عن الدافع الأصلي لإيداعها، أي الاستهلاك. التشيؤ هو استقلال عالم الأشياء المنتجة عن عالم العمال المنتجين. الاستلاب هو تحكم مجتمع شيئي في المجتمع البشري. الإسقاط هو إلصاق أوصاف افتقدها الإنسان بكائن مثالي. هذه أربع مستويات مختلفة: اقتصادية، اجتماعية، أنثروبولوجية، فلسفية، تتميز كلها بالازدواجية، بفصل النتيجة عن علّتها وظهور النتيجة في شكل علّة العلّة. نستخلص من هذه الملاحظة قاعدة منطقية وهي أن فصل النتيجة عن السبب، هو فصل طبيعي، تاريخي، موضوعي، يؤدي أولاً إلى الازدواجية وثانياً إلى قلب العلاقة الفعلية فتظهر النتيجة والسبب لا في وحدتهما بل في استقلالهما وتعارضهما، ومن أجل هذا الاستقلال وهذا التعارض تبدو النتيجة وكأنها علّة العلّة عندما نبقى في مستوى الوصف السطحي الآني.

يقول لوكاتش إن الفكر الغربي كله، بما فيه علم الطبيعة، سقط ضحية هذين الخطأين[1].

---

(1) المرجع ذاته، ص 250.

يدور الفكر الغربي كله في نطاق تعارض الموضوع والذات. حاول بكل قواه تجاوز تلك المعارضة لكنه أخفق لأنه تصور الذات والموضوع تصوراً جامداً. إن الموضوع، أي كل إنجازات التاريخ، هو نتيجة العمل الإنساني، لكنه يظهر للتفكير البورجوازي في شكل شيء جامد غير متطور. لهذا السبب جاء العلم الحديث، علم الطبقة البورجواية، على نمط المساحة والمقابلة، مبنياً على التجزئة ومقارنة الأجزاء بعضها ببعض، فهو علم وصفي تصنيفي تعدادي، علم المقادير والكميات، يعطينا صورة رمزية أو رسماً بيانياً لعلاقات الأجزاء في الطبيعة ولا يهدينا إلى كنه الطبيعة، بما أنه مجموعة معادلات غير معللة[1].

أما الذات فإنها تظهر للفكر الغربي البورجوازي كمرآة ينعكس فيها الموضوع أو كالشمع الذي يتشكل حسب أشكال القالب. تتأثر الذات بالموضوع ولا تؤثر فيه، تتأمله ولا تصنعه. لا عجب إذن إذا حكم كانط على الذات بالعجز عن إدراك كنه الموضوع. لم يفهم الفكر الغربي العلاقة الواقعية بين الذات والموضوع إلا في نطاق نظرية الفن التي بقيت دائماً مفصولة عن نظرية المعرفة.

إن الفلسفة الغربية البورجوازية تنطلق من الملموس ولا تتعداه أبداً لأنها لا تريد أن تكشف عما وراء الملموس، لا تريد أن تتعرف على التاريخ، حيث إن التاريخ يروي دائماً بداية الظواهر ونهايتها. الاكتفاء بالملموس هو ضمان استمرار الوضع الآني.

إن مصلحة الطبقة الوسطى تجعل الفلسفة البورجوازية تتشبث

---

(1) المرجع ذاته، ص 133.

بالملموس، فلا أمل في أن تتجاوز ازدواجية الذات والموضوع وأن تتوق إلى ما وراء العلم الوصفي. يحكم هكذا لوكاتش على الفلسفة الغربية الحديثة والعلوم الوضعية الحديثة، بما فيها الطبيعية، بأنها أدلوجية، غير قادرة على تجاوز تناقض الظاهر والباطن، الثابت والمتحول. ويستلزم التجاوز إبدال النظرة الكونية البورجوازية بنظرة أخرى، إبدال المنطق الأفلاطوني، منطق الازدواجية، بمنطق الوحدة. هناك طبقة واحدة، الأولى من نوعها في التاريخ، تستطيع أن تقوم بالتجاوز المطلوب وهي الطبقة الشغيلة[1].

إن الطبقة البروليتارية طبقة كونية وليست خصوصية كالبورجوازية. إن الملكية الخاصة تخصص البورجوازية لأنها تجعل منها أقلية مالكةلا توجد إلا بوجود أغلبية محرومة من الملكية. أما البروليتاريا فهي الإنسانية العاملة المحرومة من وسائل العمل، فهي طبقة تميِّزها صفة عامة هي العمل. بيد أن هذه الصفة العامة لا تتحقق إلا إذا أدركت الطبقة البروليتارية أن ما يميزها هو العمل والعمل وحده.

حينما تعي أن الملموسات كلها عمل مجمد تفهم في نفس الوقت أن الظاهرات تعبير عن حركة باطنية وأن الأشياء نتيجة تاريخ[2]. فتنتهي الازدواجية، وتتحد الذات بالموضوع وينحل الاستلاب. يحق لنا حينذاك أن نقول إن الطبقة البروليتارية هي

---

(1) المرجع ذاته، ص 205 وص 238.

(2) المرجع ذاته، ص 296.

وعي البضاعة بذاتها حيث إن البضاعة تكون بضاعة عندما يختفي العمل الإنساني وراء الشيء المنتج. إذا أدرك العمل - البضاعة أنه عمل في شكل بضاعة تكون البضاعة قد أدركت أن ذاتها وحقيقتها هي العمل[1].

هكذا يتضح لنا حسب تأويلات لوكاتش أن الوعي البروليتاري هو وعي الوحدة بين الذات والموضوع في حين أن الوعي البورجوازي هو وعي التجزئة والاستقطاب. يقود الأول إلى العلم الصحيح في حين يتعثر الثاني في محاكاة الملموس. المَخْرَج الوحيد للإنسانية جمعاء هو إبدال هذا بذاك. أما إذا تخلفت الطبقة البروليتارية عن وعي ذاتها واتخذت الوعي البورجوازي كمثال فسيتعثّر التاريخ الإنساني بكامله.

إن الوعي البروليتاري هو ضمان العلم الصحيح الذي يتعدى الظاهر ويكشف عن كنه الأشياء. على البروليتاريا إذن أن تعي ذاتها، خارج معطيات علم الظاهرات، علم البورجوازية[2]. لا تعني الممارسة الخضوع للأشياء كنتائج جامدة للعمل الإنساني لأن هذا هو ما تدعو إليه العلوم البورجوازية، وهو طريق مسدود يعرقل طريق التحرير الإنساني. تعني الممارسة وعي المبادرة والخلق والإبداع في عمل البشر[3]. إن الحركة البروليتارية مبدعة لأن وعي البروليتاريا مواكب للواقع في حين أن الحركة البورجوازية محافظة

---

(1) المرجع ذاته، ص 210.

(2) هذا رد على دعوة برنشتاين التحريفية التي كانت تعتمد على رفض الهيغلية باسم العلم الوضعي.

(3) VIII، ص 252.

لأن الوعي البورجوازي متأخر عن الواقع. كيف يحق للأولى أن تتلمذ للثانية وتخضع لقواعد علمها الظاهري؟

هذه هي المقولة التي عبّر عنها لوكاتش بأسلوب غامض ومعقّد. تتخلص في أن الفكر الحديث، بما فيه علم الطبيعة، فكر بورجوازي، وأنه مرتبط بالنظرة الكونية البورجوازية. لذلك هو محدود، لا يدرك سوى الظاهر الجزئي الكمي. يعني هذا الحكم عند لوكاتش أن الأدلوجة هي وعي وإدراك الملموس، سواء كان ذلك في ميدان الفلسفة أو العلم أو المنطق. ويحشر هكذا ضمن الأدلوجة منطق أفلاطون وعلم غليله وفلسفة كانط. كل ما ليس جدلياً، كل ما يعكس الظاهر في الذهن، هو أدلوجة. أما العلم الحقيقي فلا بد أن يتحلى بالشمول وأن يدرك كنه الأشياء وأن يفهم الكيف. لا يتحقق مثل هذا العلم إلا في وعي البروليتاريا بذاتها لأن شرطه الأساسي، وحدة الذات والموضوع، لا يوجد إلا في الوعي البروليتاري. العلم الحقيقي هو إدراك الذات بنقد الموضوع، أو إدراك الكائن بنقد الظاهر[1].

وإذا تخلف الوعي البروليتاري عن ذاته تعذّر تحقيق العلم وبقيت الإنسانية تائهة في نطاق الأدلوجة الفلسفية العلمية المنطقية التي لا تستطيع حلّ لغز التاريخ.

إن مقولة لوكاتش خطيرة جداً لأن العلم الذي يحدد شروطه هو العلم المطلق، هو الحكمة في العُرف السابق للعهد الحديث، لا علاقة له بالعلم الوضعي الذي تأسس بعد غليله، والبروليتاريا

(1) هذا هو لبّ المنطق الهيغلي، بل هو تحديد الجدل.

التي يعلّق عليها آمال تحقيق ذلك العلم هي مفهوم أكثر مما هي طبقة فعلية. كان موقف لوكاتش ثورياً لأنه كشف عن الجانب الفلسفي في نظرية ماركس وتجذّرها في منطق هيغل، بعد خمسين سنة من التركيز على الجانب التاريخي الاقتصادي.

لا شك أن لوكاتش أحيى أفكاراً ماركسية موجودة في الكتابات الأولى التي لم تكن قد نُشرت بعد، ومبثوثة كذلك في المؤلفات الأخيرة رغم طابعها الاقتصادي الظاهر. بيد أن كونها موجودة فعلاً عند ماركس لا يمثل برهاناً قاطعاً على صحتها. إن لوكاتش لم يزد على فرزها وتوضيحها، هذا صحيح. لكن ماذا كانت الخلاصة؟ يدور ويعود إلى المفارقة التالية: إما يتحقق وعي البروليتاريا فيحل لغز التاريخ، وإما يتأخر الوعي البروليتاري عن ذاته فيتعثر التاريخ ويبقى لغزاً إلى ما لا نهاية. من الواضح أن هذا الدليل الجدلي لا يؤثر فيمن ينفي أي لغز في التاريخ!

3 - ألثوسير والسوق

رأينا أن مفهوم الأدلوجة يحتوي على خطر النسبية وأن لوكاتش قَبِلَ النتيجة حتى فيما يتعلق بعلم الطبيعة. وحاول أن يتوصل إلى علم يقيني بالاعتماد على الوعي البروليتاري، لكن العلم الذي توصل إليه ليس علم العلماء وإنما هو نظرة كونية تنفي الجزئية والآنية، أي حكمة لا تختلف في شيء عن العلم المطلق كما عرفه هيغل.

وهذا الاستخفاف بعلم الطبيعيات تقليد في الفلسفة الألمانية. تقليد يتناقض مع الإرث الفرنسي الذي بقي وفياً لفلسفة الأنوار ومن ورائها لفلسفة ديكارت العلمية. ليس من الغريب أن يرفض ألثوسير

الفرنسي الانسياق مع اتجاه لوكاتش ومن نحا نحوه مثل غرامشي[1]. أراد ألثوسير أن ينقذ علم الطبيعيات فرأى من واجبه أن يفنّد تحليل لوكاتش وينفي كل علاقة عضوية بين العلم الماركسي والفلسفة الهيغلية. كانت هذه هي نيته، أما النتيجة فسنرى شأنها فيما بعد.

يقول ألثوسير إن ماركس بقي متأثراً باللغة الهيغلية حتى بعد أن تجاوز فكرياً هيغل واكتشف أساس علم الاجتماع والتاريخ. «إن نظرية الأيديولوجيا في **الأيديولوجيا الألمانية** ليست ماركسية وما يوجد في **الرأسمال** حول الموضوع غير منظَّر»[2]. يجب على القارئ أن يقرأ مؤلفات ماركس، حتى الأخيرة منها، بحذر لينتقي الحقيقة العلمية الماركسية من خلال قشور التعبير الهيغلي. إن الحد الفاصل بين ماركس وهيغل، بين ماركس الماركسي وماركس الهيغلي، هو كيف تصور كل منهما البنية الاجتماعية؟

يتصور هيغل المجتمع ككلّة تنظّمها فكرة واحدة تتجسد في صور مختلفة على مستويات متقابلة ومتشابكة[3]. لذا يفترض

---

(1) لا شك أن غرامشي كان يرى نسبية العلم، يقول: «إن اعتقاد موضوعية مطلقة، غير مرتبطة بالتاريخ، من رواسب الفكر الديني.. موضوعي يعني بالضرورة: موضوعي بالنسبة للإنسان، وبالتالي يعني: ذاتي بالنسبة للإنسان.. الموضوعية هي نتيجة حركة تهدف إلى توحيد رؤيا النوع البشري، ولقد كان العلم التجريبي الميدان المواتي لهذا التوحيد إلى يومنا هذا». **مختارات**، ترجمة فرنسية، باريس، 1959، ص 150.

(2) I، ص 98.

(3) المرجع ذاته، ص 73. إن مفهوم **الكلّة** من إبداع المدرسة التاريخية الألمانية، يستعمل المفهوم في تاريخ الفن وتاريخ الحضارات وبالطبع =

تشاكلاً بين التنظيمات الاجتماعية، والمذاهب الفلسفية، والمعتقدات الدينية، والأعمال الفنية والقواعد القانونية، لأنها تجسِّد روح العصر. لا يضر الباحث أن ينطلق من أي مستوى شاء، ما دام كل واحد من المستويات متشاكلاً مع الباقي ومعبِّراً عن نفس الروح. يمحي في هذه النظرية كل فرق بين الماديات والذهنيات، بين التاريخ والفلسفة، بين الأسباب والنتائج. فلا يبقى مجال للتمييز بين معرفة الموضوع أو العلم وبين وعي الذات بالذات أو الأدلوجة.

أما ماركس فإنه يتصور المجتمع في شكل مجموع مصفوف ذي اتجاه معين. تنعكس البنية الاجتماعية على سطوح مختلفة تتتابع حسب تصفيف يبتدئ من العلاقات الإنتاجية فالتنظيمات الاجتماعية فالقواعد القانونية والأخلاقية فالتصورات الكونية. إننا نجد بالضرورة في المجتمع الواحد تماثلاً نسبياً، لا تشاكلاً تاماً، بين الانعكاسات، ونجد كذلك تأثيراً متبادلاً بين الأصعدة المتتابعة، لكن الاتجاه العام للتأثير هو الذي يبتدئ من العمل المجتمعي وينتهي إلى التصور الذهني. فلا يمكن للباحث أن ينطلق من أي سطح شاء إذا أراد أن يكشف عن حقيقة المجتمع. لا بد له أن يصل في فترة من فترات البحث إلى العلاقة الإنتاجية ثم ينطلق منها لإدراك العلة الواقعية لأنها هي عقدة المشكل التاريخي التي

= في اجتماعيات الثقافة، عند ألفرد فيبر بخاصة. ولقد استغله بعد ذلك الفكر اليميني الفاشي لأغراض سياسية واضحة، للتهجم على الليبرالية ونظام الأحزاب وفكرة صراع الطبقات وكذلك ضد حرية الضمير والفصل بين الدين والدولة.

تنحلّ بحلّها العُقَد الأخرى. في هذا الإطار يمكن، بل يتحتّم، التمييز بين العلة والنتيجة، بين الماديات المتعلقة بالإنتاج اللازم لتجديد المجتمع والذهنيات المتعلقة بتصورات تلك الماديات في الذهن. نستطيع هكذا أن نفصل الأحكام العلمية حول المجتمع وهي التي تربط التصورات بأصولها، أي بلوازم تجديد الهيئة الاجتماعية، عن الأحكام الأدلوجية التي تربط التصورات بذاتها وتعطي للباحث شعوراً وهمياً باليقين نابعاً عن تطابق تلك التصورات بأغراض مسبقة.

بعد هذا التوضيح، يرد ألثوسير على السؤال المتعلق بنشوء الأدلوجة. في الواقع إنه ينسف السؤال من الأساس. لا يتساءل: كيف يمكن أن ينشأ علم يقيني في نظرة كونية نسبية بطبيعتها. إنه يقرر أن الموضوع كائن بلا إشكال وأن العلم الموضوعي، أي إدراك الموضوع، بديهي غير مشكل، مرحلة عضوية من مراحل الممارسة الإنسانية. يقول بالحرف: «إن التساؤلات حول أصل ومضمون وشرعية المعرفة، التي تتعرض لها النظريات المعرفية، مرفوضة»[1]. الشيء الوحيد الذي يجب تعليله في نظر ألثوسير هو عرقلة تلك العملية المعرفية الطبيعية. إن العلم هو انعكاس حركة الموضوع في الذهن. يتميز عن الخرافة بمنعه تأثير الذات في عملية الانعكاس وفي الحركة الموضوعية في حين أن الخرافة تنبني على ذلك التأثير. اكتشف غليله الفيزياء عندما حرر الطبيعة من القوى الباطنية التي كان العقل الخرافي يظن أنها تعمل فيها والتي كانت

---

(1) I، ص 151.

في الواقع إسقاطات لرغبات الإنسان - وأسس ماركس علم التاريخ عندما كشف على أن التاريخ حركة موضوعية لا تخضع للإرادة البشرية الظرفية. وأبدع فرويد علم النفس عندما تعرف على أن الوجدان تيار موضوعي مستقل عن وعي الفرد. يتأسس العلم إذن كلما انتفى تأثير الذات. الصفة العلمية هي نفي الذاتية والذاتية هي أصل النظرة الأدلوجية.

يتبادر إلى الذهن أن هذا التحليل إحياء لأفكار تقليدية في الفلسفة. لكن تظهر في الحين ميزة ألثوسير عندما نتساءل: ما هي الذات؟ ليست الذات عند ألثوسير الفرد الملموس. تبدأ الأدلوجة في رأيه عندما يتحول الفرد الملموس إلى ذات تتوهم أنها مستقلة حرة متحكمة في الحركة التاريخية.

إن المجتمع الذي حلله ماركس في **الرأسمال** لا يتكوّن من مجموعة أفراد. إنما هو مركّب بِنَى. تنعكس تلك البنى المجردة في أذهاننا عند التحليل، لكن في الواقع لا بد لها من تجسيد، من حامل جسماني. إن المجتمع كواقع حركي، لا كفكرة مجردة، يحتاج إلى أفراد وأفراد من نوع خاص، أفراد يعتبرون أنفسهم ذوات حرة مستقلة. إن الرأسمال كقوة فعّالة مسيطرة، لا يتحقق، أي لا يتكوّن، إلا إذا تخيّل كل فرد أنه ذات حرة مستقلة. إن شعور كل ذات بالاستقلال هو شرط تكوين الرأسمال، أي شرط انتفاء تلك الحرية وذلك الاستقلال في الواقع. إن الرأسمال الذي ينفي حرية الفرد في الواقع يستلزم تحويل الفرد إلى ذات تشعر شعوراً صادقاً بالحرية. وهذا الصدق في الشعور هو المانع من اكتشاف الواقع الموضوعي، بدونه يتعذر انتعاش الرأسمال وهو مادة جامدة واستحالته إلى قوة موضوعية مستقلة. لا بد إذن للرأسمال أن يتكوّن

من جديد كل يوم ليتبدل من شيء جامد إلى قوة حية. ولا يتم التجديد والإنعاش إلا بتعميق الشعور الصادق باستقلال وهمي لدى الأفراد. لذا لا غنى عن أجهزة تنشر باستمرار ذلك الشعور، بالتركيز على قِيَم الحرية والاستقلال والذاتية والفردانية. وتلك الأجهزة هي الكنيسة والمدرسة والوسائل الإعلامية. أما القِيَم فهي المضمنة في الأدلوجات الكبرى مثل المسيحية والليبرالية والوطنية وغيرها. لهذا السبب يقول ألثوسير إن الأدلوجة مادية، يعني أنها قسم من الواقع الاجتماعي، إنها من مكونات ذلك الواقع، «إن ضمان وجود قوة عاملة متخصصة لا يتم إلا بواسطة الإخضاع الأدلوجي»[1]. ويقول كذلك: «إن الأدلوجة لا تعكس العلاقات الواقعية التي تحكم حياة الأفراد بل علاقة الأفراد الوهمية لتلك العلاقات الواقعية»[2]. إن الركيزة الحقيقية للنظام الرأسمالي هي الأجهزة الأدلوجية، لا الوسائل القمعية التي لا تمكّن النظام من الانتعاش والتجديد اللازمين له.

يتجدد فقط بتركيز الذاتية في الأذهان، تلك الذاتية التي تحجب الحركة الموضوعية المسيطرة على الأفراد. الأدلوجة إذن هي النظرة إلى الموضوع انطلاقاً من الذات التي تتوهم أنها حرة مستقلة. يلخّص ألثوسير تحليله بهذه العبارة: «إن مفهوم الذات أساس كل أدلوجة بقدر ما الوظيفة التي تحدد كل أدلوجة هي تحويل الأفراد إلى ذوات»[3]. يتكون الرأسمال عندما يتحول الفرد

---

(1) المرجع ذاته، ص 73.
(2) المرجع ذاته، ص 104.
(3) المرجع ذاته، ص 110.

إلى ذات حرة موهومة. لا سبيل إلى كشف هذا التكوين، إلى تعرية الرأسمال كقوة مسيطرة، إلا بنفي تلك النظرة الذاتية. إن الرأسمال يتجدد بتقنيع واقعه، فإذا أزيح القناع انكشف كنه الواقع الرأسمالي.

القناع هو الذاتية، وإزاحة الذاتية هو الاطلاع على حركة الموضوع، أي تحقيق العلم، هذا هو مضمون التحليلات التي كتبها ألثوسير ثم علّق عليها وشرحها تلاميذه. يجب أن نتذكر أنه كان يهدف إلى إنقاذ العلم من النسبية التي انساق إليها لوكاتش. هل نجح في محاولته؟ يمكن أن نقول إنه نجح أكثر من اللازم فخرج كلية عن نطاق الإشكالية الماركسية. لم يثبت ألثوسير قطيعة ماركس بالنسبة لهيغل فقط، بل أثبتها أيضاً بالنسبة للفلسفة الألمانية ابتداءً من كانط. فجعل منه تلميذ عقلانيي القرن السابع عشر، خاصة سبينوزا ونسب إليه قولهم إن الإدراك العلمي عملية طبيعية مباشرة لا إشكال فيها. أليس في هذا الموقف المتطرف والمستبعد اعتراف ضمني بالعجز عن حل مشكل المعرفة في نطاق ماركسية غير هيغلية؟

ربط ألثوسير الأدلوجة بالنظرة المنطلقة من ذات تتوهم أنها حرة مستقلة وربط العلم بنفي تلك الذاتية والانغماس في الحركة الموضوعية.

هل ينطبق مفهوم الذاتية على التاريخ كله أم على فترة فقط من فتراته؟ كانت الماركسية التقليدية تعتبر الذات مفهوماً ناشئاً في نطاق الاقتصاد الرأسمالي. بيد أن ألثوسير يطبقه على فترة سابقة للعهد

الرأسمالي كالتاريخ الروماني[1]. إن التحليل المتعلق بتحويل الفرد الملموس إلى ذات هو في الأساس تحليل لظاهرة السوق الحرة الرأسمالية. إن السوق بنية تتحكم في الأفراد. لكنها لا تتكون إلا إذا توهم أولئك الأفراد أنهم أحرار، هذا هو شرط تحقيق عقدة التشغيل بين الرأسمالي والعامل. يأتي العمال إلى سوق التشغيل وهم يظنون أنهم أحرار والحال أنهم يخضعون لقوانين يعجزون كل العجز عن تغييرها.

وهنا نطرح السؤال: هل السوق هي التي فرزت الذات الحرة، بمعنى أنه لم يكن مجال لمفهوم الذات الحرة قبل تكوين النظام الرأسمالي (والظاهر أن هذا هو رأي ماركس)، أم هل السوق تمثل فقط الشكل الأسمى والأوضح لواقع يواكب وجود الإنسان التاريخي (وهذا ما نفهمه من خلال تحليل ألثوسير لأدلوجة المسيحية)؟

ركّز ألثوسير على السوق كما ركّز لوكاتش على البضاعة وماركس على توزيع العمل: هذه المفاهيم الثلاثة تعبِّر عن أحداث اقتصادية تحمل في ذاتها تناقضاً بين الظاهر والباطن. ويقود التناقض الباحث إلى أحد أمرين: إما الاكتفاء بالظاهر وإما تجاوزه إلى الباطن. الطريق الأول يؤدي إلى **الأدلوجة** ويؤدي الطريق الثاني

---

(1) المرجع ذاته، ص 114 - 115، لكن نقرأ عند ماركس: «التحرير عملية تاريخية» X، ص 22. وكذلك: «ليس الفرق بين الفرد ذي الشخصية الذاتية والفرد العرضي من قبيل المنطق، بل من قبيل التاريخ الواقعي» المرجع ذاته، ص 66.

إلى **العلم**. إنه من الواضح أن التحليلات السابقة مركّزة على المنطق الجدلي الهيغلي. إذا نفاه ألثوسير، فكيف يتوصل إلى مفهوم الذات؟

رأينا أن ماركس كان يرى، اعتماداً على مَثَل الاقتصاد السياسي أن العلم يكتسب بنقد الأدلوجة. أما ألثوسير فإنه فصل العلم عن الأدلوجة وجعل لكل منها أصلاً خاصاً وميداناً متميزاً. إن العلم دائماً في متناول الذهن البشري بشرط أن يخضع لحركة الموضوع. والأدلوجة ملازمة للإنسان لأنه يتوهم أنه حرّ ووهم الحرية شرط تكوين المجتمع كهيئة موضوعية مستقلة عن إرادات الأفراد. إن الأدلوجة المواكبة للوجود الإنساني تحجب العلم عن الإنسان، لكنها عاجزة عن نفي العلم الذي هو ملتصق بالموضوع. يربط ألثوسير مسألة الأدلوجة والعلم بوضعية الإنسان ككائن مجتمعي. فيقرر هكذا من خلال أدلوجياء ماركس حقيقة من حقائق الفلسفة العقلانية الكلاسيكية.

4 - أدلوجياء ماركس وعلوم الاجتماع

قلنا إن ما يميّز الماركسية عن المذاهب الأخرى التي تستعمل مفهوم الأدلوجة هو أنها تعرض علينا أدلوجياء تحاول بواسطتها أن تفصل ميدان العلم عن ميدان الأدلوجة وأن تنفلت من النسبية. واتضح لنا من خلال شروح لوكاتش وألثوسير أن أدلوجياء ماركس تحتمل على الأقل تأويلين، ودون أن نقول أيهما أقرب إلى حقيقة ماركس فإننا نلاحظ أن النقاش يدور كله في نطاق الفلسفة. أكان المنطق الماركسي عبارة عن الجدل الهيغلي أم كان إرثاً لعقلانية سبينوزا فإنه يبقى في حيّز الفلسفة. يعني هذا أن العلم الماركسي،

سواء عند لوكاتش أو عند ألثوسير، يتميز عن العلوم الطبيعية والاجتماعية، كما يختلف عن المنظومات الفلسفية. قد يجوز إذن أن نسميه علم العلوم والفلسفات، أي الأساس المعرفي الذي عليه تشيَّد عقلياً تلك العلوم والفلسفات - يعلّق جان هيبوليت على شروح ألثوسير قائلاً: «من الجائز أن نقول إن المادية الجدلية تشبه المعرفة المطلقة عند هيغل... يظهر لنا الفرق في الفلسفة الماركسية بين العلم والأدلوجة واضحاً بادئ الأمر ثم عند التحقيق يتحول إلى تداخل»[1].

إذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً، لا يجب أن نتعجب إذا رأينا العلماء الوضعانيين، الطبيعيين والاجتماعيين، لا يهتمون بهذا القسم من تحليلات ماركس. أكانت الأدلوجياء الماركسية صحيحة أم باطلة، فإنها كالمنطق الجدلي الهيغلي، لا تؤثر في مجرى العلوم الوضعانية. وذلك بشهادة النظرية ذاتها. يستعمل الاجتماعيون مفهوم الأدلوجة دون التعرُّض لمسألة الأدلوجياء. فيبقى مشكل النسبية معلّقاً.

نودّ أن نشرح هذه الفكرة بشيء من التفصيل.

توجد عند ماركس ازدواجية كانت دائماً سبباً في اختلاف الشرّاح وتكمن في مفهوم الأصل أو **الأس**. عندما يبحث ماركس عن أصل الأدلوجياء الألمانية فإنه يبحث عن الظروف الزمنية التي جعلت المفكّرين الألمان يتصورون الواقع الألماني على عكس

(1) جان هيبوليت، نظرة جديدة على ماركس والماركسية، في الفلسفة المعاصرة، نشر اليونسكو، فلورنسة 1971، ج IV، ص 357.

حقيقته وفي الوقت ذاته يبحث عن منبع كل أدلوجة في حياة الإنسان. إن البحث الأول من قبيل التاريخ والاجتماع فيما أن الثاني من قبيل الفلسفة والمنطق. نجد نفس الازدواجية في **الرأسمال**. إن الكتاب دراسة تاريخية عن تكوين النظام الرأسمالي في الغرب انطلاقاً من الإقطاع ومروراً بالتوسع الاستعماري وتجميع العمال في معامل يدوية. والكتاب في الوقت ذاته تحليل لبنية كل نظام رأسمالي محتمل. **الأس** عند ماركس كما عند روسو وهيغل هو في الوقت ذاته البداية الزمنية والأصل المنطقي. ولذا نجد البحوث الماركسية تاريخية وبنيوية في آن، لأن التاريخ صورة وكينونة، تطور وبنية. بيد أن هذه الازدواجية الواضحة بالنسبة لنا، لم تكن كذلك في عين ماركس ولا في عين غيره من الفلاسفة.

كانوا لا يفرِّقون بين التاريخ والمنطق، بين البداية والأصل، لأنهم يفترضون تطابقاً تاماً بين الحقيقة والتاريخ. متى اكتشفوا بالنظر العقلي البداية التاريخية لأي نظام، فإنهم يعتقدون أنهم مسكوا الأصل المنطقي أي الحقيقة الدائمة. لم يكونوا يتصورون بداية عفوية ولا أساساً منطقياً غير قابل للتحقيق في التاريخ. لكن مع انفجار العلوم التاريخية وانتشار الرؤية الارتقائية في نهاية القرن التاسع عشر، انفك هذا التطابق لدى قراء كل المفكرين العقلانيين ومن ضمنهم ماركس. انفصل **مفهوم الأس/ بداية عن مفهوم الأس/ أصل** بانفصال التاريخ عن المنطق والواقع عن الحقيقة المجردة، والوضعانية عن العقلانية.

في هذا الجو الفكري الجديد أصبح ماركس يؤوّل تأويلين مختلفين. يقرأ إما من الوجهة الأولى فتعتبر مؤلفاته من قبيل التاريخ الاقتصادي الخاضع لنقد المختصين الذين يقبلون بعضها ويرفضون

البعض الآخر. وإما من الوجهة الثانية فتعتبر كتاباته ضمن الاقتصاد الافتراضي العام الذي لا يزودنا بأية معلومة ملموسة عن اقتصاديات بلد معين. وهكذا أصبحت الماركسية تعتبر إما نظرية اجتماعية تنافس مثيلاتها من النظريات بدون أدنى ميزة، وإما فلسفة لا يلتفت إليها علماء الاجتماع. كان نفوذ الوضعانية قوياً إلى حد أن الماركسيين أنفسهم أصبحوا يتكتمون على الجانب الفلسفي في كتابات ماركس أو يؤوّلونها حسب المفاهيم الرائجة آنذاك، كما فعل أنجلس. ثم دخلت العلوم الاجتماعية، بل العلوم الطبيعية، في أزمة حادة عندما واجهت مشكلة النسبية[1]. فجاءت محاولة لوكاتش للتغلب على الأزمة بالتركيز على الجانب الفلسفي الهيغلي في الماركسية. ثم اتضح بعد ذلك أن الهيغلية لا تنقذ التاريخ من النسبية المطلقة إلا بتضحية العلوم الطبيعية. فحاول ألثوسير قطع ماركس عن هيغل وربطه بالوضعانية العلمية، متعامياً عن التطور الذي ذكرناه سابقاً. نفى وجود الازدواجية في تحليلات ماركس وركّز انتباهه على مفهوم **الأس/ أصل**، مما مكّنه من قراءة **الرأسمال** قراءة بنيوية مخالفة للقراءة التكوينية التاريخية التي كانت متداولة بين الماركسيين في بداية القرن الحالي.

نلاحظ إذن أن كل تأويل من التأويلات المذكورة يخضع لظروف أزمة معرفية طارئة إما في العلوم الاجتماعية وإما في العلوم الطبيعية، والجواب المقترح باسم ماركس يؤخذ في الغالب من أفكار رائجة في أوساط غير ماركسية[2].

---

(1) قد تعرّض لينين لهذه الأزمة في كتابه: **المادية والتجريبية النقدية**.

(2) من الواضح أن ألثوسير تأثر بابستيمولوجية باشلار وبالفلسفة الفرويدية كما عبّر عنها وأوّلها جاك لاكان.

نستخلص مما سبق أن أدلوجياء ماركس تزود القارئ بمادة خصبة مواتية لظهور تأويلات مختلفة متعاقبة. لم تصل - ولن تصل في الأغلب - إلى صورة تقريرية ترضي الجميع لأنه لو تحقق ذلك لعادت (أي الماركسية) معرفة مطلقة لا سبيل إلى تعليلها من الخارج. في هذه الحال لا عجب أن يرفض علماء الاجتماع الذين يستعملون مفهوم الأدلوجة في دراستهم الارتباط بنظرية من صميم الفلسفة وغير قادرة على إفادة جواب قطعي.

الفصل السادس

استعمال مفهوم الأدلوجة في الغرب المعاصر

سنلخّص أولاً نتائج البحث، التاريخي والمفهومي، الذي قمنا به لغاية الآن. ثم سنختار مؤلفاً بين المؤلفات الغربية المعاصرة التي استعملت مفهوم الأدلوجة لكي نرى كيف يتم ذلك الاستعمال اليومي.

- 1 -

لقد أوضحنا خمسة استعمالات رئيسية:

أولاً، استعمال القرن الثامن عشر حيث تعني الأدلوجة الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والاستغفال. يتقابل في هذا الاستعمال التقليد الجاهل مع العقل الكاشف عن الحقيقة البديهية، وهو عقل لا يختلف في الفرد وفي الإنسانية جمعاء.

فَيُنْظَرُ إلى الأدلوجة انطلاقاً من العقل الفردي.

ثانياً، استعمال الفلاسفة الألمان، هيغل والرومانسيين بوجه خاص، حيث تعني الأدلوجة منظومة فكرية تعبِّر عن الروح التي تحفِّز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام.

فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من التاريخ كخطة واعية بذاتها.

ثالثاً، الاستعمال الماركسي حيث الأدلوجة منظومة فكرية تعكس بُنية النظام الاجتماعي. فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من البُنية

الباطنية للمجتمع الإنساني الذي يتميّز بإنتاج وسائل استمراريته.

رابعاً، استعمال نيتشه حيث الأدلوجة مجموع الأوهام والتعليلات والحِيَل التي يعاكس بها الإنسان/ الضحية قانون الحياة.

فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من الحياة كظاهرة عامة تفصل عالم الجماد عن عالم الأحياء.

خامساً، استعمال فرويد حيث الأدلوجة مجموع الفكرات الناتجة عن التعاقل الذي يبرر السلوك المعاكس لقانون اللذة والضروري لبناء الحضارة.

فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من اللذة وهي ميزة الحيوان وبالتالي ميزة الإنسان الأولى.

في هذه الاستعمالات الخمسة تتغاير التعابير (تقليد، روح، بنية، وهم، تعاقل) وتختلف المطلقات التي تميّز الأدلوجة عن الحق (عقل فردي، تاريخ عام، مجتمع إنساني، حياة، حيوان)، لكننا نلاحظ فيها تشابهاً بنيوياً. كل استعمال يفرّق بين الظاهر والخفي، بين الملموس والحقيقي، بين الوجود والقيمة، ويحدد بالتالي الأدلوجة انطلاقاً من الحق الثابت، فيرفع قناع الأدلوجة عن الحقيقة الباطنية. وهكذا يكشف الليبرالي عن أكاذيب سلطة التقليد، ويفضح الماركسي تعليلات البورجوازية المكشوفة، ويرفع النيتشوي النقاب عن أوهام المستضعفين... إلخ. هذه البنية المشتركة هي سبب تداخل الاستعمالات المعاصرة. لقد لاحظنا أن لوكاتش متأثر في بحوثه العينية بالهيغلية والماركسية وبعض جوانب الكانطية الجديدة. وأن مانهايم متأثر بماركس وفيبر ونيتشه،

وسنرى نفس التداخل عندما نتعرض بالتفصيل لاستعمال ماركوزه. لا يوجد اليوم باحث اجتماعي واحد غير متأثر على الأقل بتحليلين من التحليلات السابقة، حتى عندما يعلن تمسّكه بمدرسة واحدة.

علينا إذن أن نميّز بين المستوى الذي تتداخل فيه الاستعمالات المذكورة والمستوى الذي يحتفظ فيه كل استعمال بِسِماته الخاصة. لقد تكلمنا في الصفحات السابقة على مفهوم **الأدلوجة/ قناع** وقلنا إنه يوظِّف في المناظرة السياسية، وعلى مفهوم **الأدلوجة/ رؤية كونية** وقلنا إنه يوظّف في اجتماعيات الثقافة، وأخيراً على مفهوم **الأدلوجة/ علم الظاهر** وقلنا إنه يوظف في نظرية المعرفة ونظرية الكائن. يمكن الآن أن نقول بصورة عامة إن مستوى تداخل المدارس الخمسة هو مستوى المناظرة السياسية واجتاعيات الثقافة وإن المستوى الذي تحافظ فيه كل مدرسة على هويتها هو مستوى نظرية المعرفة ونظرية الكائن.

1 - إن المناظرة السياسية تهدف إلى هتك الحرمة على منظومة فكرية مرتبطة بفئة اجتماعية يجري العمل على تقويض سلطانها. لا غرابة أن تستغل المناظرة جميع الأسلحة المتاحة لها. لا نحتاج إذن إلى التدليل على تداخل الاستعمالات هنا. يكفي أن نقرأ خطاباً سياسياً أو افتتاحية صحفية لنلاحظ توظيف الليبرالية والماركسية والنيتشوية في فقرة واحدة وذلك عند مختلف الاتجاهات والحركات.

نخص إذن بالكلام اجتماعيات الثقافة التي تهدف في الأساس إلى فهم منظومة فكرية ماضية مرتبطة بأمة أو بطبقة أو بحقبة تاريخية أو بشخصية.

إن المنظومات الفكرية والوحدات الاجتماعية المرتبطة بها تتفاوت تجريداً وتعميماً. نذكر كأمثلة الإسلام، الحنبلية، الشيعية... ندرك في الحال أنه لا يجوز أن نضعها كلها في حيّز واحد: يرتبط الإسلام بحضارة تزامن التاريخ الإسلامي في حين أن الجنبلة منوطة بفئة محدودة اجتماعياً وزمنياً والشيعية بفئات ظهرت في أزمنة وأمكنة متعددة. لكن عندما نستعمل مفهوم الأدلوجة لدراسة هذه المنظومات فإننا في واقع الأمر نضعها على مستوى واحد. هذا ما يحصل بالضرورة في اجتماعيات الثقافة وهذا ما يميّز اجتماعيات الثقافة عن التاريخ الوقائعي. لا بد من الدخول هنا في شيء من التفصيل لإظهار خطأ من يطالب اجتماعيات الثقافة بما هو خارج عن ميدانها.

قلنا إن اجتماعيات الثقافة تربط كل منظومة فكرية بقاعدة ثابتة: تاريخ عام، أو مجتمع أو طبقة، أو شخصية. لكن القاعدة تبدو دائماً عند التحليل في صورة فكرة أو منظومة فكرية.

ما دام الهدف هو فهم الماضي، فالماضي يظهر بالضرورة في شكل فكرة. فيمحي في مستوى اجتماعيات الثقافة التمييز بين الموضوعي والذهني. يبدو التاريخ العام كفكرة، كهدف، كقصد، يظهر الرأسمال كقانون القيمة، تظهر العلاقات في هذا المستوى كلها كعلاقات ذهنية مكافئة. هذا الواقع الملازم للبحث التاريخي والاجتماعي هو الذي أوضحه ماكس فيبر. لقد قيل إن كلام فيبر موجّه ضد ماركس. قد يصح هذا ذاتياً، لكن فيبر كشف عن حقيقة لا يمكن نفيها وهي أن التمييز بين الماديات والذهنيات في مستوى اجتماعيات الثقافة غير ممكن، رغم أن التمييز قائم بالطبع على

مستوى الوقائع التاريخية[1]. عندما درس فيبر علاقة الأخلاقية الكالفينية بروح الرأسمال فإنه بحث في علاقات متكافئة ومتبادلة بين منظومتين من الفكر. وليس بمقدور أي أحد أن يجد غير ما وجده فيبر في المستوى الذي طرح فيه سؤاله. من أراد أن ينفلت من نتائج فيبر، عليه أن يخرج من ميدان فيبر ويرجع إلى التاريخ الوقائعي.

عندما نريد فهم مظاهر مجتمع ماض، فإننا بالضرورة نهدف إلى ربط علاقات بين فكرات لأن مظاهر المجتمع الماضي تنقلب كلها في نظرنا إلى فكرات، سواء تلك التي كانت ذهنية أو تلك التي كانت تنظيمات أو تلك التي كانت علاقات شُغْلية. ليس في مقدورنا سوى ربط تلك الفكرات فيما بينها والبحث عن منطق تقابلها وتعارضها. فنشق طريقنا نحو الإدراك عبر ذلك المنطق الباطني. لا غرابة إذن إذا تشابهت بحوث تنطلق من اختيارات نظرية متباينة لأن الاختيارات النظرية لا تؤثر في مستوى اجتماعيات الثقافة. لا يجب مطالبة هذه الأخيرة بالجواب على أسئلة لا تضعها

---

(1) إن التحليل العقلي النظري يبرهن على أن الظروف المادية تحد إمكانات الفكر، إلا أن المعرفة المباشرة لتلك الظروف متعذرة لأننا لا نحصل بالنسبة للماضي إلا على عبارات ذهنية لتلك الظروف في شكل آثار وشهادات. إن التاريخ كما وقع، أو في حد ذاته، يستلزم أسبقية الظروف المادية على الإنجازات الذهنية، لكن التاريخ المعروف عاجز عن تلمُّس تلك الأسبقية لأنه يتعامل فقط مع الآثار، مع **الروح الموضوعي**. هذا هو ملخص موقف فيبر الذي يقبل تمييز.كانط بين الشيء في ذاته والشيء بالنسبة لنا، حتى في ميدان العلوم الإنسانية.

بل تلغيها مبدئياً. قبل توجيه الانتقاد لها لا بد من اعتبار خصوصياتها التي نلخّصها في نقاط ثلاث:

أولاً، تستعمل اجتماعيات الثقافة مفهوم الأدلوجة، في معنى واسع، دون التقيُّد بأي فرضية نظرية، هيغلية، ماركسية، نيتشوية، إلخ...

ثانياً، تقتصر على الفهم من الداخل ولا تطمع أبداً في التفسير **بالعلة**. تقول إن الأخلاقية الكالفينية توافق روح الرأسمالية وإن بنية الرواية توافق الذهنية البورجوازية، ولا تجزم أبداً أن الكالفينية خلقت الرأسمالية أو أن البورجوازية خلقت الرواية من لا شيء. نتائجها دائماً ظنية، مبنية على علاقات ذات مغزى بالنسبة لنا، لا بالنسبة للأشياء.

ثانياً، تكتسي اجتماعيات الثقافة بالتعريف طابعاً بنيوياً/ تكوينياً واجتماعياً/ تاريخياً، لأن العلاقات الزمنية تنحل، في الحاضر وبالنسبة لنا، إلى علاقات تساكن. فتصبح الظاهرة اللاحقة بالضرورة ظاهرة محادية.

في هذا المستوى إذن تتداخل التحليلات السابقة حول الأدلوجة، وتتلاقى الماركسية بالهيغلية والنيتشوية بالفرويدية وبمذاهب أخرى. تتمايز هذه المدارس بعضها عن بعض على مستوى آخر. مستوى نظرية المعرفة ونظرية الكائن وهو مستوى من صميم الفلسفة لا يقتحمه عادة الباحثون الاجتماعيون.

2 - إن المنظومات الفكرية، مهما اختلفت القواعد التاريخية والطبقية التي نربطها بها، تتسبب في نوع خاص من التفكير. إن معتنق الإسلام يفكّر تفكيراً يختلف عن تفكير المُشرِك أو النصراني.

وكذلك يختلف الحنبلي عن المالكي والشيعي عن السنّي، لكن هؤلاء جميعاً يفكّرون بكيفية تتماثل شكلاً حيث ينطلقون جميعاً من قيمة مسبقة توحِّد بين جميع مدركاتهم. يحق لنا أن نتعامى عن المضامين المختلفة ونتساءل كيف تؤثر الأدلوجة (أية أدلوجة بأي قدر من التجريد والتعميم) على التفكير بكونها تلقي الضوء على أشياء وتهمل أشياء، ترفع أشياء وتبخس أشياء. نعتبر في هذا المستوى كل أدلوجة كتخصيص لنوع واحد. لا نقابل أدلوجة بأدلوجة حسب المضمون (الليبرالية مقابل الاشتراكية، السنة مقابل الشيعة). بل نقابل التفكير الخاضع لأي أدلوجة بأنواع أخرى من التفكير (العادي، الأسطوري، الفصامي، العلمي...).

وطبعاً يستأثر بالبحث في هذا المستوى الفرق بين التفكير الأدلوجي والتفكير العلمي. إن الفرق في الواقع لا يمسّ العلم والأدلوجة لأن العلم المكوَّن قد يصبح أدلوجة والأدلوجة تقدم ذاتها كعلم. إن الفرق يمسّ نوعين من التفكير. إن التفكير العلمي ينفصل دائماً بعد حين عن العلم المكوَّن وبالتالي يبقى دائماً مستقلاً عن أية أدلوجة وإن تركّبت من نتائج علمية مؤقتة. من هنا ندرك أن التساؤل حول التفكير الأدلوجي، بدون انتباه للمضمون، لم يظهر إلا في نطاق العلم الوضعي الحديث وبالضبط في أواخر القرن التاسع عشر، مع أن الإنسان كان يميّز دائماً بين الفكر الواقعي والفكر الأدلوجي كما يميّز دائماً بين الصحو والنوم. إن التساؤل في حد ذاته يستلزم الفصل بين العلمي والأدلوجي وإلا سقطنا في المناظرة، أي في نقد أدلوجة انطلاقاً من أدلوجة أخرى والتساؤل هذا لا يتعارض مع النسبية على المدى الطويل، إذ العلم قابل للتدليج كما قلنا، لكنه أي التساؤل، ينفي النسبية في الآن إذ

يفترض الدارس عندما يدرس أية أدلوجة أن تفكيره هو علمي بغض النظر عن المعنى الذي يعطيه هو لكلمة علم. لهذا السبب يجري التساؤل حول الأدلوجة دائماً في نطاق الوضعانية، حتى ولو كان المتسائل ينتمي ذاتياً إلى مدرسة غير وضعانية..

هذه هي مفارقة الوضعانية: تميّز بين العلمي والأدلوجي في الآن، وتخضع إلى النسبية في المآل. كيف التغلب على المفارقة؟

ندخل هنا في ميدان أصل الأدلوجة، أي أصل الكائن، كما لاحظنا في فصل سابق. إن مشكلة العلم في معناه الحديث يطرح في ميدان نظرية المعرفة ونظرية المعرفة لا تبرح أبداً نطاق الوضعانية. أما الميدان الذي ندخل إليه للهروب من نسبية الوضعانية فهو ميدان الأونطولوجية، أي نظرية الكائن، الذي يطرح قضية **الحكمة** أي العلم المطلق الذي يكشف عن حقيقة الأشياء. في هذا المستوى نجد موقفين فقط: إما نفي السؤال وهو موقف الكانطية والوضعانية والذرائعية في أشكالها القديمة والجديدة، وإما تقرير وجود الحكمة وهو موقف هيغل ووَرَثَته ومن ضمنهم ماركس. في نظر الفريق الأول تعود الأدلوجة، في آخر تحليل، مرادفة لكل تفكير، فهي إشارة، لا تحمل معنى ذاتياً، تعين الإنسان ليعيش ويعمل في عالم يفقد معالم ثابتة. وفي نظر الفريق الثاني تعود قناعاً يدل الناظر المدقق على الحكمة والمعرفة المطلقة.

نرى هكذا بوضوح لماذا تتعدد تأويلات الماركسية. إن المادية الجدلية نظرية عن الكائن. من الماركسيين من يغض عنها الطرف ويجعل من الماركسية نظرية سياسية واجتماعية فقط، فيقف ضمنياً في صف الكانطيين والذرائعيين. أما الذي يأخذها بجد ويتعمق في

سوابقها ولواحقها فإنه يجد نفسه بالضرورة في عشرة هيغل وتلاميذه.

نكون قد أوضحنا الآن فائدة التميز بين ميدان الاجتماعيات حيث توضع مشكلات المناظرة واجتماعيات الثقافة وحيث يستعمل مفهوم الأدلوجة في معنى القناع وفي معنى الرؤية إلى الكون، وبين ميدان الفلسفة الصرف حيث توضع مسائل المعرفة والكائن وحيث تدرس الأدلوجياء، أي أصل الأدلوجة وبالتالي أصل العلم الحق المطابق لباطن الأشياء، في الآن وفي المآل. ويتضح بعد هذا التمييز الخطأ الكبير الذي يرتكبه من ينتقد عملاً أنجز على المستوى الأول انطلاقاً من المستوى الثاني. ليس الخطأ منطقياً فحسب بل إنه يعمي القارئ عن الصعوبات الحقيقية التي تواجه هذا البحث أو ذاك، ثم يقود النقاش إلى متاهات لا سبيل إلى الانفلات منها.

إن الماركسية والفرويدية مثلاً تختلفان في فرضياتها الفلسفية، بيد أن ماركسياً وفرويدياً يستطيعان القيام ببحثين متطابقين متكاملين في ميدان الاجتماعيات لأنهما غير مطالَبَيْن في مستوى بحثهما بالجواب على مشكل أصل الأدلوجة. تظهر المعطيات الاقتصادية في صورة أخلاقيات الشغل والمعطيات الجنسية في صورة أخلاقيات زوجية، فلا مانع من إظهار تطابق الأخلاقيين على المستوى الفكري. قد يقال بحق إن البحث ناقص أو غير مفيد، ولكن لا يجب مطالبته بالإجابة على أسئلة لم يطرحها.

إن الخلط بين الاجتماعيات والفلسفة هو الذي تسبب في كثير من اللغو والنقد المجاني.

- 2 -

اخترنا بين المؤلفات الغربية المعاصرة التي استعملت مفهوم الأدلوجة كتاب هربرت ماركوزه: **الإنسان الأحادي**، أولاً لأن الموضوع من صميم بحثنا وثانياً لأن المؤلف، رغم تكوينه الفلسفي الأصلي، لم يقف مثل ألثوسير، موقفاً فلسفياً متحجراً.

بينما يبحث ألثوسير في أسباب التدليج يبحث ماركوزه عن أدلوجة المجتمع الصناعي المتقدم. يتعلق البحث الأول بأصل المعرفة واللا معرفة بينما يتعلق الثاني بالعقلية التي توافق مجتمعاً معيناً. يركز الأول كلامه على شرح نصوص مشكلة عند ماركس في حين ينطلق الثاني من بحوث اجتماعية ملموسة لسبر أهداف وآلية المجتمع الذي يعيش فيه. لهذا السبب لا يعطي ماركوزه تحديداً مجرداً للأدلوجة بقدر ما يستعمل المفهوم بكيفية عملية ليصل إلى قصده: أي إدراك ذهنية المجتمع الصناعي.

يهدف ماركوزه إلى إدراك العقلية التي تمكّن المجتمع الصناعي من الاستمرار في التطور حسب الضمنية. تقوم تلك العقلية بدور محدد، هو القضاء على كل ما يعارض أو ينفي مفعول تلك القوانين. فتكتسي صوراً متعددة، وتتجسد في وسائل فكرية، سلوكية، تنظيمية، خلقية، تحقق الهدف المنشود. عندما نستعمل عبارات مثل الروح التكنولوجية أو العلموية أو الصناعوية أو القِيَم الاستهلاكية أو الأخلاقية الإنتاجية، فإننا نشير دائماً إلى واقع واحد هو أدلوجة المجتمع الصناعي المتقدم.

بماذا تتميز عقلية المجتمع الصناعي في نظر ماركوزه؟ أساساً بالصبغة العملية الأداتية التسييرية: إن كل مشكل اجتماعي يتحول

في ذلك العقلية إلى تحسين وسائل المعاملات. وتدل على ذلك اللغة المتداولة في البحث العلمي، في الإشهار، في التعبير الأدبي. تصف تلك اللغة السلوك والحرية والعمل ولا تشير أبداً إلى الجوهر أو الحال الدائمة. إنها تبدل الجُمَل الإسمية بجُمَل فعلية، والماضي بصيغة الأمر ومضارع الحال بمضارع المستقبل. لا تقول للمرأة: الجمال جذاب، بل تأمرها: استعملي المسحوق الفلاني لتجذبي الرجال. لا تقول للعامل: العمل متعب بل تأمره: اشرب كل صباح كأساً من المشروب الفلاني فلن تحسّ بالتعب. إن لغة مثل هذه، في رأي ماركوزه: «تملأ الذهن على الدوام بالصور فتعرقل نموّ المفاهيم العقلية وقدرة الإنسان على التعبير عنها»[1]. تفقد حينئذ الأشياء هويتها لتصبح أدوات ويصبح الإنسان أداة بين الأدوات. قد يظن القارئ أن النظرة التي تحوّل الكائنات إلى أدوات والأحوال إلى عمليات تخص المجتمع الرأسمالي تِبعاً لما جاء في تحليل ظاهرة التشيؤ عند لوكاتش. لكن ماركوزه ينفي أن يكون هناك فرق بين المجتمعين الرأسمالي والسوفييتي في هذا المضمار. إن النظرة الأداتية التسييرية للإنسان غير مرتبطة بنظام الملكية. نجدها متحكمة في ذهنية الطبقة الشغيلة في المجتمع الرأسمالي ونجدها كذلك سائدة في المجتمع الاشتراكي - هي إذن أدلوجة المجتمع الصناعي المتقدم، كيف ما كان نظامه الداخلي. يعارض هكذا ماركوزه لوكاتش ويقول: لم تعد الطبقة الشغيلة المستغلة ترفض الاستغلال الرأسمالي، لقد أصبحت، بفضل

---

(1) XII، ص 95.

الذهنية الأداتية السائدة، تقبل النظام شريطة أن يلبي، بإنتاجه الاستهلاكي، حاجاتها المتعاظمة من الضروريات والكماليات.

يوجد تناقض بين انضباط الإنسان في نطاق الإنتاج وتشتت رغباته العارمة خارج ذلك النطاق. هذه حقيقة اكتشفها فرويد، بيد أن القيمة الفلسفية للاكتشاف الفرويدي ينحصر في إظهار التناقض الدائم العضوي بين الحضارة والعمل ومبدأ الواقعية من جهة، وبين الطبيعة والرغبة ومبدأ اللذة من جهة ثانية. إذا تحولت الفرويدية إلى علاج، إلى مصالحة الرغبة مع العمل، فإنها تفقد صبغتها الثورية التحررية. ومن الواضح أن هذا هو ما وقع بالفعل في الولايات المتحدة، حيث وظفت الفرويدية، لا لتحرر الإنسان من عبودية العمل بل لإشباع الرغبة بدون مسّ بمردودية العمل. انتهى عهد الكبت وأصبح الإنسان في غير حاجة إلى التسامي للتعبير عن رغباته الدفينة. عاد إشباع كل الرغبات البشرية متيسراً بسبب غزارة المنتجات الصناعية الرخيصة المتجددة. فتحولت الرغبة إلى عامل من عوامل الإنتاج الصناعي. وبهذا التداني، الذي عوض التسامي الفرويدي، استطاع النظام الصناعي المتقدم أن يخمد القوة التفجيرية الكامنة في غرائز الإنسان.

وهكذا قضت أدلوجة المجتمع الصناعي المتقدم على الدعوى الماركسية القائلة إن البروليتاريا نقد حي للرأسمالية. كما تحولت الرغبة من قوة ناسفة إلى وسيلة توفيقية إصلاحية. أصبح الإنسان في المجتمع الصناعي كائناً دجيناً، بلا أفق ولا تاريخ، يميل بطبعه إلى الاستمرار في حالته ولا يتطلع إلى وضعية أسمى. يقرر ماركوزه في هذا الصدد: «إن المنتجات الصناعية تُكَيِّف الذهنية

الإنسانية وتوجهها فتنشئ وعياً زائفاً منيعاً»[1]. ثم يزيد: «إن موافقة الفرد لمحيطه (في المجتمع الصناعي) تتسرب إلى حيث تتولد المفاهيم في العقل، تلك المفاهيم التي يدرك بها الإنسان وضعه الراهن»[2]. لقد وجدت المشكلات الاجتماعية حلولاً لها، لكن في إطار يعارض معارضة تامة التقاليد الفلسفية والأخلاقية الغربية، تلك التقاليد التي أرساها الإغريق على أساس رفض الواقع والتطلع إلى الكمال. هذا هو حكم ماركوزه على الحضارة الغربية المعاصرة التي تنكّرت للإنسية اليونانية. ولهذا يهاجم بعنف الفلاسفة المحترفين، وبخاصة أنصار مذهب التحليل اللغوي ومدرسة الوضعانية المنطقية، ويقول إنهم لعبوا دوراً حاسماً في تدجين الإنسان وانتحاره الفكري والخلقي إذ قبلوا أن ينتفي التاريخ لكي لا يتغير المجتمع.

هل يمكن إنقاذ الإنسان من الموت البطيء، من التعثر المتمثل في التطور الرتيب؟ يظن ماركوزه أن الإنقاذ ممكن إذا استعادت الفلسفة الغربية روحها الأصلي، روح النقد الرافض. بما أن البروليتاريا لم تعد تجسّد الرفض المطلق وبما أن الرغبة لم تعد مكبوتة يجب أن نبحث عن قوى التغيير في اتجاه غير الاتجاه الذي أشار إليه ماركس وفرويد. ويكتشف ماركوزه تلك القوى في ضحايا المجتمع الصناعي: في الأقليات العرقية والثقافية وفي الشباب. هذه الفئات وحدها قادرة في نظره على إحياء الطوبى الغربية،

---

(1) المرجع ذاته، ص 12.
(2) المرجع ذاته، ص 104.

طوبى العقل المطلق والإنسان الكامل. إن ماركوزه لا يصف أدلوجة المجتمع الصناعي المتقدم وحسب، بل يدافع عن أدلوجة تستطيع إنقاذ الإنسان الغربي من سجن مجتمع الاستهلاك والجنس والمادية الرخيصة. فيعارض أدلوجة عضوية تبريرية بأخرى تطلعية طوباوية حسب التمييز الذي أقرّه مانهايم.

يمكننا الآن أن نجيب على السؤال: في أي معنى يستعمل فيلسوف معاصر كماركوزه مفهوم الأدلوجة؟ يستعمله في ثلاثة معان:

1 - معنى التفكير المعبِّر عن روح المجتمع الصناعي المتقدِّم تعبيراً مطابقاً له. وهو التفكير الذي تبلور في مناهج متميزة كالوضعانية المنطقية والتحليل اللغوي والنفسانية السلوكية والاجتماعية الصناعية.

2 - معنى الذهنية العامة الملازمة لجميع مظاهر المجتمع الصناعي، من تنظيم الإنتاج والتوزيع إلى الأخلاق والوجدان الفردي.

3 - معنى العقلية التي لا ترى في الوجود سوى العلاقات العددية الكمية والتي لا ترى العلاقات الكيفية[1].

ينتقد ماركوزه الأدلوجة في معانيها الثلاثة السابقة انطلاقاً من العقل الجدلي، عقل الرفض العام والمستمر.

---

(1) يقول ماركوزه: «إن التجريد انطلاقاً من الملموس وتحويل الصفات إلى مقاييس عددية أي المنهج الذي يقود العلم الحديث إلى الدقة والعمومية، مرتبط ذاته بممارسة واقعية في عالم الحياة». XII، ص 164.

تتداخل في استعمال ماركوزه جميع التحليلات التي رأيناها. يوظف تحليلات ماركس وفرويد ومانهايم لوصف ذهنية المجتمع الصناعي، ثم يستغل تحليلات هيغل ونيتشه ليقيّم تلك الذهنية وليكشف عن موقع الإنسان الغربي الحق. إنه لا يتساءل في بحث خاص قائم بذاته عن منشأ الأدلوجة على وجه العموم لأنه لا يميز بين منشأ الأدلوجة ومنشأ المجتمع الصناعي. أدلوجة المجتمع هي الوجه الذهني لذلك المجتمع. يعتبر ماركوزه أدلوجياء ماركس (وكذلك نظرية فرويد) ضمن التقليد الفلسفي الغربي. ويستوحي منه، أي من ماركس، طوباوية يحكم بها على المجتمع القائم، لكنه يحرص قبل الحكم على وصف ذلك المجتمع بدقة وأمانة.

لقد اخترنا بحث ماركوزه للتمثيل على الدور الذي يلعبه اليوم مفهوم الأدلوجة في الدراسات الفلسفية التي تستهدف فهم المجتمع بكيفية أوفى وأعمق من كيفية الاجتماعيين. ماذا نستخلص منه في مجال النهاجية؟

نستطيع أن نقرر أن دراسة أي واقع اجتماعي عيني يستلزم استعمال ثلاثة مفاهيم متميزة للأدلوجة.

- مفهوم ضيق يطلق على مجموع المنظومات الفكرية التبريرية الجارية في المجتمع المدروس.

- مفهوم واسع يطلق على الذهنية المتحكِّمة في كل حركات ومنظّمات ذلك المجتمع.

- مفهوم أوسع يشير إلى «العلم» في عُرف ذلك المجتمع.

نؤكد أن البحث يدور حتماً على المفاهيم الثلاثة في نفس الوقت. فلا داعي - في الدراسات الاجتماعية - إلى تخصيص القول على نشوء الأدلوجة والتّيه في عموميات لا سبيل إلى تخطّيها.

الفصل السابع

في العالم العربي

رأينا كيف يستعمل الغرب حالياً مفهوم الأدلوجة. لنسأل الآن: كيف يستعمله العرب؟ سنأخذ كمثال الكتاب الضخم الذي نشره نديم البيطار سنة 1964 تحت عنوان: **الأيديولوجية الانقلابية**، وكذلك الكتاب الذي نشرته سنة 1967 تحت عنوان: **الأيديولوجية العربية المعاصرة**. إن عنوان الكتابين وتاريخ صدورهما لَكافيان لتبرير تركيز الكلام عليهما.

- 1 -

يعتقد نديم البيطار أن العالم العربي لم يعرف أي انقلاب منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، وأن الحال التي يعيش عليها الآن هي حالة انتقال تستلزم، لكي تصبح ثورية بالفعل، أيديولوجية انقلابية تحلّ محل الأيديولوجية التقليدية التي هي في طريق الاضمحلال. والأيديولوجية الانقلابية لا تنشأ من لا شيء. لا بد من التمهيد لها بدراسة الأيديولوجيا الانقلابية التي ظهرت في التاريخ، خاصة في الغرب، لاستخراج مظاهرها العامة الملازمة لكل انقلاب ناجح.

لهذا السبب لا يقدم المؤلف تحليلاً منهجياً مفصّلاً لمفهوم الأدلوجة. يصف الثورات الغربية، ابتداء من النصرانية وانتهاء بالنازية، من كل جوانبها طوال ما يقرب من ألف صفحة ثم يخصص عشر صفحات ختامية لرسم حدود الانقلاب العربي ولتوكيد ضرورة إبداع أدلوجة انقلابية تشابه الأدلوجات التي وصفها

من قبل بإسهاب. يسرد البيطار الأحداث والأفكار والمدارس والمشكلات بدون ملل، يحتاج إلى مَثَل فيسرد خمسة أو عشرة على التوالي، كأن الإقناع منوط بكثرة الأمثلة لا بدقة التحليل. قد يتعجب القارئ من منهج المؤلف، وقد يشكّ الناقد في قيمته العلمية. بيد أن له ما يبرره كما سيتضح لنا بعد حين.

يقول المؤلف في الخاتمة إن الكيان العربي قد انهار تاركاً فراغاً مقلقاً في الأذهان والنفوس. فلا بد من ملء هذا الفراغ بأدلوجة يفترض فيها أن تكون انقلابية لكي تلائم الوضع الحالي. لكن أغلبية الساسة في الوطن العربي عمليون لا يهتمون بالمسائل الأدلوجية، وإن اعتنقوا أدلوجة فلا تكون انقلابية في الغالب. يقرر البيطار: «إن البعض من ذوي الانهزامية الروحية أو العجز الفكري العقائدي قد يرى أن ترسيخ الانقلاب العربي على قاعدة هذه الحدود الانقلابية أمل بعيد»[1]. يعني هذا الكلام أن الوضع العربي انقلابي وأن النفسية العربية غير انقلابية وأن التسامح مع الأدلوجة التقليدية يقود حتماً إلى الهزيمة. من الواضح أن المؤلف يشفق بكيفية خاصة على مستقبل الثورة المصرية بعد حل الوحدة السورية المصرية سنة 1962. كان حدس المؤلف صادقاً وقد شاركه في تخوّفاته عدد من المفكّرين العرب ولا شك أن إشفاق البيطار على الثورة العربية هو الذي دفعه إلى الحرص على إقناع القارئ بأقصر السُّبُل وأسهلها. كان عليه أن يجمع أكثر ما يستطيع من البراهين الخطابية لإقناع الثوريين العرب بضرورة اختيار أدلوجة ثورية قبل أن

---

(1) VI، ص 990.

يفوت الأوان وتضيع الفرصة. هذه هي الدوافع التي فرضت على المؤلف منهجه وحتى مضمون اختياره الأدلوجي.

يرى البيطار أن الضرورة تدعو إلى إبدال الجبر الإلهي بالحتمية التاريخية في أذهان الثوريين العرب، فيعتقد من واجبه أن يظهر لهؤلاء أن الثورة الناجحة تمرُّ حتماً بفترات معيّنة لا مفرّ منها. يستطلع التاريخ فيجد حسب زعمه أن كل ثورة ناجحة كانت نتيجة شعارات ثورية انتشرت في أوساط الشعب، وأن تلك الشعارات كانت تترجم في عبارات سهلة جذابة أدلوجة انقلابية هي عصارة فلسفة اجتماعية سابقة لها. هذا قانون متواتر في التاريخ، فلا يمكن للعرب أن يظنوا أن الانقلاب الذي ينشدونه قد يكون استثناء عن القاعدة. لن يكتب النجاح لأية ثورة عربية إلا إذا تبلورت قبل الثورة أدلوجة انقلابية عربية، مأخوذة من فلسفة اجتماعية انقلابية عربية. لم يتعرض البيطار بتفصيل للفلسفة الاجتماعية التي يقترحها، لكنه يصف شروط الأدلوجة الانقلابية. يعتقد، ويحاول دفع القارئ إلى الاعتقاد، أن كل أدلوجة انقلابية:

أولاً، تنسف الفلسفة التقليدية وتبدلها بنظرية ثابتة ومطلقة عن طبيعة الإنسان.

ثانياً، تتجاوز الحاضر لإحياء الماضي في المستقبل وتحمل تصوراً لمسار التاريخ يقضي على التصور الديني التقليدي.

ثالثاً، تنفي كل ما يخالفها في جميع الميادين وتقدم أخلاقية جديدة لتعوّض الأخلاقية المنهارة.

رابعاً، تشكل البداية الحق للحرية في المجتمع الإنساني.

يريد البيطار أن يقنع القراء أن الثورة العربية التي بدأت بانهيار

الكيان التقليدي لن تستمر وتكتمل إلا إذا تبلورت أدلوجة انقلابية وتغلبت على الفلسفة التقليدية وطردتها من المعمل، من المدرسة، من الشارع، من البيت. . كيف يتم الإقناع؟ باللجوء إلى الجبرية التاريخية، أي بالكشف عن وجود سنة متواترة في التاريخ. وهذا لا يتأتى إلا بالسرد وجلب الأمثلة تلو الأمثلة. يستحضر المؤلف أحداثاً كثيرة، وظروفاً مختلفة، وأشخاصاً متعددين، يسرد ولا يملّ من السرد ليجعل القارئ يحس أن وراء الأمثلة العديدة والمختلفة يوجد قانون واحد لا ينفلت منه أحد. هذا منطق الذِّكر والمعاودة. ونسوق فقرة واحدة فقط من الكتاب لإظهار نوعية الأسلوب. يقول البيطار في إحدى الصفحات: «منذ أواخر القرن التاسع عشر برزت ردة عامة ضد العقلانية عبّرت عن ذاتها في كبار مفكّري العصر من أمثال شوبنهاور، ونيتشه، وبرجسون، وجايمس، وفابر، وكروتشه، وديلسي، وريكارت، ودوركهايم، ووالاس، ومكدوجل، وفرويد، وبونج، وتارد، ولوبون، وسوريل، وباريتو. . .»[1]. نتساءل: لماذا توقف عند باريتو؟ نجد بالفعل عند كل مفكر ممن ذكر جانباً لا عقلانياً، لكننا نجد أيضاً عند كثير منهم جانباً عقلانياً، كما نجد جانباً لا عقلانياً عند غيرهم ممن لم يذكرهم. إن البيطار لا يبرر الجبرية التاريخية، بل لا يرى داعياً لتبريرها. إن العرب يحتاجون الآن إلى تلك العقيدة وهذا كافٍ في رأيه. لم يبق إلا تعميق العقيدة في النفوس ورسمها في الأذهان بالوسائل الخطابية التي هي أقرب إلى الأفهام. من هنا جاء السرد الذي يُرجى منه إقناع القارئ

---

(1) المرجع ذاته، ص 502.

بوجود قانون تاريخي تخضع له كل الثورات الناجحة. هل أصاب البيطار الهدف؟

لا يلبث القارئ المطّلع على الثقافة والتاريخ الغربيَّيْن أن يدرك أن المثل الوحيد الذي يدرسه المؤلف بكيفية مفصَّلة، الذي تنطبق عليه أحكامه جميعها، هو انقلاب 1789 الفرنسي. أما الأمثلة الأخرى، النصرانية والشيوعية والنازية والفاشية، فإنه يذكرها من حين إلى حين لكي يظن القارئ أن ما قيل في حق المثل الأول ينطبق عليها أيضاً، لكن الظن خاطئ في غالب الأحيان. لقد استغلّ البيطار دراسات بعض المؤرخين الاجتماعيين التي استهدفت **تشريح الثورة**، أي اكتشاف الظواهر العامة، من أسباب وظروف ومراحل ونتائج، التي تجمع بين كل أو معظم الثورات القديمة والحديثة. وكان أصحابها، أو من كان وراءهم، يأملون أنها ستمكّنهم من التنبؤ بتاريخ وحظوظ الثورات المتوقعة في البلاد النامية. إلا أن أملهم خاب. لقد أظهرت التجربة أن قوانين الثورات تتلخص في بعض السِّمَات السطحية، وبيّن النقد المنهجي أن أُسس تلك الدراسات واهية كأُسس فلسفية أوغست كونت وتاريخ أرنولد توينبي، إذ يستحيل منطقياً استخراج قوانين اجتماعية تنبئية عامة من التاريخ.

لا شك - أن البيطار يعرف هذه الانتقادات، لكنه لم يعبأ بها لأنه ظن أنه في حاجة إلى إثبات الحتمية التاريخية. ظن أن العرب في حاجة إلى عقيدة الجبر التاريخي ليقتنعوا أنهم غير مختارين، بل إنهم مضطرون إلى تقبُّل أدلوجة ثورية. يعرف أن دراسة التاريخ تزوّدنا فقط بمعلومات تمكّننا من تخطيط برنامج عملي نرجو منه نتائج معيّنة قد تتحقق كلّياً أو جزئياً وقد لا تتحقق بالمرة. بعبارة

أخرى إن دراسة التاريخ تعلمنا كيف نتنكب الخطأ بدون أن تضمن لنا النجاح في جميع الأحوال. رغم هذا يصرّ البيطار على أن الاعتقاد بالقدر التاريخي ضروري لأن ذلك الاعتقاد في نظره جزء لا يتجزأ من الأدلوجة الانقلابية التي بدونها يستحيل تحرير الإنسان، وبالتالي تحرير المجتمع العربي.

إن هدف البيطار عملي أولاً وأخيراً. فهو بالضرورة ذرائعي وتلفيقي.

لا يميّز بين الأدلوجة من جهة والفلسفة أو الدين أو العلم من جهة أخرى. لذا لا يفصلها عن الموضوعية والحقيقة، بل لا يفصلها حتى عن الكيان الإنساني كله، إذ يقرر: «أنا انقلابي إذن أنا موجود». يتميز عنده مفهوم الأدلوجة بالنسبية والأداتية والعقائدية، فيقترب من استعمال نيتشه. بيد أن المؤلف لا يتقيد بأصل واحد، يستعير من هذا ومن ذاك حسب الحاجة العارضة.

نقرأ في الصفحة 54: «إن الأيديولوجية في هذا المعنى هي أية فلسفة حياة تفسر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً عاماً شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وحركته». هذا صدى لمفهوم **روح العصر** الهيغلي كما استعمله ديلثاي، ومفهوم الأدلوجة الموسَّعة عند مانهايم. ونقرأ في صفحة 120: «كل أيديولوجية انقلابية هي أيديولوجية مثالية لأنها لا تنسجم مع الواقع تماماً وتحاول أن تصححه». هذا صدى مفهوم الطوبى عند مانهايم. وفي صفحة 962: «إن الأيديولوجية أو فلسفة الحياة هي التفصيلة التي تفرض ذاتها على الأحداث والواقع والتي يتألف منها دور تاريخي معيّن». هذا صدى الكانطية الجديدة. وفي صفحة 195: «إن كل

أيديولوجية انقلابية يجب أن تكون فوق أي تحليل ونقد، إن هي أرادت أن تكون فعالة وأن تحقق الدور الذي ترقبه الحركة الانقلابية منها». هذا ترديد لمفهوم الأسطورة المرشدة عند جورج سوريل. ونلمس تأثير نيتشه في الصفحة 239: «الأيديولوجية الانقلابية تعبِّر عن حاجة باطنية نفسية تفرض ذاتها ولا مفرّ منها». وفي الصفحة 492: «قوة الأيديولوجية الانقلابية لا تبرز في عناصرها العلمية الموضوعية بل في قدرتها على إعطاء معنى للحياة». وهكذا دواليك. يقرر المؤلف ماهية الأيديولوجية ووظيفتها وأوصافها بدون تبرير ولا إحالة على المدرسة الفلسفية التي أبدعت التعريف الذي يستعمله وينتقل بدون سابق إنذار في الصفحة الواحدة من اجتماعات الثقافة إلى النفسانية الجماعية ومن نظرية المعرفة إلى التاريخ المقارن. لا يهتم بالمنهج لأن هدفه الإقناع ولا يحفل بالمعقول لأن اهتمامه العمل. لذا تتساوى في ذهنه وفي ذهن قارئه الأدلوجة والعقيدة. يظن أن العرب في حاجة ملحّة إلى ملء فراغ عقائدي فلا يليق بهم أن يتساءلوا عن الحق والموضوعية. كل أدلوجة تنقض المعتقد التقليدي وتجنّد الإنسان العربي للعمل، تلبي المطلب وتسد الحاجة، فهي إذن صالحة.

يقول أحد نقّاد البيطار: «ينبغي الاعتراف بأن الدراسة العلمية لصورة الأيديولوجية الانقلابية شيء، وإبداع الأيديولوجية الانقلابية نفسها شيء آخر»[1]. أظن أن هذا النقد في غير محله. إن البيطار

(1) ناصيف نصار: **طريق الاستقلال الفلسفي**، بيروت، دار الطليعة، 1975، ص 73.

لم يكن في حاجة إلى إبداع أدلوجة عينية. وحتى لو قصد إلى ذلك، رغم ما فيه من تناقض، لعجز عن تحقيقه. إنه في الواقع لا يدعو إلى أدلوجة محددة بل يدعو إلى أدلوجة الانقلاب، المستقاة من تجارب التاريخ الغربي. إذ ما استهواه في أوصافها، حتمية التاريخ والحرية المطلقة والسلوك الكلي، هو تناقضها مع التفكير التقليدي. المطلوب إذن هو رفض التقليد، بأي وسيلة، والأدلوجة المطلوبة في ظروف العرب الراهنة هي أدلوجة الرفض. وبمجرد ما يرفض العرب أوضاعهم الحالية يصبح تفكيرهم انقلابياً ويكتشف بالتبعية الصفات المذكورة من حتمية تاريخية وحرية وسلوك كلي.

من هذا العرض السريع، يتضح أن المؤثر الأول في ذهنية البيطار هو نيتشه عبر قصص مالرو وسارتر. أما التاريخ المقارن فإنه يستعمل للإقناع فقط، ولا يلعب أي دور في تمحيص مفهوم الأدلوجة. لو كتب المؤلف كتاباً بعنوان **عقيدة الرفض أو فلسفة الحرية المطلقة**، لما اختلف في شيء عن مضمون **الأيديولوجية الانقلابية**، إذ لم يستعمل البيطار مفهوم الأدلوجة بكيفية نقدية.

- 2 -

صدر كتاب **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** سنة 1967. وكان يعبِّر عن دوافع تماثل إلى حد كبير دوافع البيطار، إلا أنه عكس اهتماماً أكبر بمسألة المنهج واستعمل بكيفية أوسع مواد التاريخ العربي.

جاء في المقدمة توضيح لمفهوم الأدلوجة: «يستعمل هذا البحث كلمة أيديولوجية في معان ثلاثة:

1 - صورة ذهنية مفارقة (غير مسامتة) لأصلها الواقعي تبعاً لأدوات إدراك غير ملائمة.

2 - نظام فكري يحجب الواقع لصعوبة أو استحالة تحليل ذلك الواقع.

3 - بنية نظرية مأخوذة من مجتمع آخر توظّف كنموذج يقود الممارسة ويتحقق أثناها». وجاء في الصفحة ذاتها إحالة على تدقيقات ج. غورفيتش في الموضوع وتنبيه بصورة خاصة على أن المعنى الثالث، الأكثر استعمالاً في الكتاب، لا يطابق تماماً معنى الطوباوية عند مانهايم[1].

من البيِّن أن هذا التوضيح ليس تحديداً لمفهوم الأدلوجة. إنه وصف يدخل في نطاق النمذجة، أي أنه يذكر بعض الخصائص المضمونية لأداليج عينية. تندرج سلفية محمد عبده تحت المعنى الأول لأن وسائل عبده الذهنية، مفاهيم متفرعة عن الكلام والفقه الإسلاميين، جعلته يرى بالضرورة مجتمعه، حتى بعد أن غيّرته الرأسمالية الغربية، في قالب المجتمع التقليدي المنهار. وتندرج الدعوة إلى الأصالة الإسلامية تحت المعنى الثاني لأنها بمثابة أسطورة لا تمتّ بأي صلة للواقع الاجتماعي وتهيمن رغم ذلك على ذهن الفرد العربي الذي يرفض الواقع رفضاً باتاً مع عجزه عن تغييره. وتندرج الليبرالية أو الاشتراكية الماركسية تحت المعنى الثالث: كلتاهما تلخص حقبة من التاريخ الغربي في برنامج يهدف إلى بناء مجتمع يجسّد القِيَم الليبرالية (ملكية خاصة، حرية شخصية

(1) VI، ص 8 (النص الفرنسي) وص 34 (النص العربي).

وسياسية، فردانية) أو القِيَم الاشتراكية (ملكية عمومية، حقوق اجتماعية، اقتصاد موجَّه).

إن المعنى الأول هو ما تعبِّر عنه في التآليف الماركسية عبارة الأيديولوجية البورجوازية التي تعني أن التكوين الذهني للطبقة الوسطى، الناتج عن قِيَمها المتولِّدة عن مصالحها، يمنعها من إدراك الواقع المجتمعي على صورته الحقيقية.

والمعنى الثاني هو ما تشير إليه الأسطورة المرشدة عند سوريل أو التعاقل عند فرويد. والمعنى الثالث هو ما تقصد إليه عبارة الأيديولوجية البروليتارية التي تعني صورة المجتمع الذي يعمل الشغيلون على تحقيقه.

هذه نماذج من أدلوجات تتمايز حسب مضامينها المختلفة. بيد أن النمذجة لا تعني التحديد. لكي نصل إلى التحديد لا بد من فرز سِمَة مشتركة للمعاني الثلاثة وهذا أمر ممكن. إن المنظومات الفكرية، التي ذكرناها كأمثلة، كلها متحايزة على قاعدتها المجتمعية. نقول إذن إن الأدلوجة في هذا الاستعمال هي الصورة الذهنية غير المطابقة للقاعدة المجتمعية المنوطة بها. وهو المفهوم الذي عبّر عنه كارل مانهايم بالوعي الزائف. وجاء هذا التحديد واضحاً في مقدمة الترجمة العربية لكتاب **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** الصادرة سنة 1970 حيث نقرأ، «ليست الأيديولوجية الفكرة المجردة أو العقيدة وإنما هي الفكر غير المطابق للواقع... إن مفهوم الأيديولوجية يقتضي وضعاً اجتماعياً وتاريخياً خاصاً يعيش أثناءه الفرد - المنتمي إلى جماعة أو طبقة أو مجموعة قومية أو ثقافية - حالة تجعله عاجزاً عن إدراك تعبير صادق تام ومستقيم

عن واقع حياته العامة بما فيها من علاقات سياسية واجتماعية ومن ذكريات جماعية ومن تطلعات إلى المستقبل... أي أن تصور الحاضر والماضي والمستقبل في ذهن الفرد معكوس أو مشتت أو معكّر غير واضح»[1].

يتميز هذا التحديد بربط الأدلوجة العامة بظرف تاريخي، وهذا الربط أصل التاريخية التي اتضحت معالمها في كتاب **العرب والفكر التاريخي**[2]. نجد في الكتاب الأول أوصافاً لنماذج الأدلوجة العربية المعاصرة بالنظر إلى مضامينها، وفي الكتاب الثاني ارتقاء إلى مستوى أعمّ يحدد الأدلوجة بالنظر إلى الدور التاريخي الذي تظهر فيه.

يوجد هذا الدمج بين النقد الاجتماعي والنقد التاريخي للأدلوجات العربية عند جميع الكتّاب العرب المعاصرين. بيد أني اتبعت منهجاً أكثر وفاء للفكر التاريخي. لم أستخرج أدلوجة من تاريخ الغرب كما فعل البيطار لأقول: هذا قانون التاريخ الحتمي ولا مندوحة للعرب عنه. بل درست الأدلوجات الرائجة في عالم العروبة منذ قرن أو يزيد، فصنّفتها واستخلصت من كل واحدة بنيتها. ثم أوضحت أن كل أدلوجة تستوحي دوراً من أدوار التاريخ الغربي الحديث. لم أعرض أدلوجة من ابتكاري، بل وجدتها مشتتة في برامج الفئات العربية، في تطلعات الأفراد وممارستهم. فجمعت الأشتات وحاولت أن أبيِّن، حسب قناعتي، أن تجزئة

---

(1) المرجع ذاته، ص 15 - 16 (النص العربي).

(2) **العرب والفكر التاريخي**، بيروت، دار الحقيقة، 1973، الطبعة الثانية، ص 71 وما بعدها.

التراث الغربي واختيار جزء دون جزء حسب الظروف، هو سبب إخفاق السياسات الإصلاحية على الساحة العربية. ثم تخلصت من ضرورة الشمول في نظرتنا إلى الغرب، مهما كان الغرض من استيحاء تجربته. لم أحكم على استيحاء الغرب سلباً ولا إيجاباً، وإنما لاحظت وسجّلت واقع الاستيحاء وربطت الغاية السياسية بالوسيلة الفكرية، أي النجاح بالشمول في التفكير. جاء في خاتمة الكتاب: «إن هذه الدراسة أظهرت من جهة أن الأديولوجية العربية كلام منسّق متجانس يرشد إلى عمل اجتماعي ومن جهة ثانية أنها (أي الأيديولوجية العربية) تستعيد مسار الفكر الغربي وهي، لهذا السبب، متعالية عن المجتمع الذي تعبِّر عنه»[1]. وفي فقرة لاحقة: «إن الأيديولوجية العربية وظّفت حتى الآن كقناع يسهل على العرب اجتياف ما يشيده الغرب فوق أرضهم، لقد حان الوقت لكي تسابق الأيديولوجية العربية ممارسة ذلك الغرب وتسبقها»[2]. لا مبرر لهذه الدعوة إلا فرضية واحدة، مستخرجة من واقع التاريخ ذاته، وهي أن الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيّد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع. وهي المبرر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية والتقنوقراطية بالسطحية وعلى الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث، النظرية

(1) VI، ص 212 (النص الفرنسي)، ص 288 (النص العربي).
(2) المرجع ذاته، ص 2213 (النص الفرنسي)، ص 289 (النص العربي).

المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه.

وأتخلص هكذا من خطر الذرائعية الذي لم ينتبه إليه البيطار إذ يرحّب بكل أدلوجة تنسف الكيان التقليدي ارتكازاً على نظرية نقدية شمولية، أستطيع أن أقيِّم كل فترة من فترات التاريخ الغربي وأن أستخرج من تتابعها اتجاهاً وقصداً، فأتنكب التجزيئية والذرائعية. لكن هذا لا يدفعني إلى التقيُّد بمقالة محددة حول الكائن. أقتحم من حين إلى حين ميدان نظرية الكائن لدافع منطقي، لأن المسألة التاريخية المطروحة تجر إلى ذلك الاقتحام، لكني أعرض الموقف دون حكم لأن الحكم غير ضروري[1].

يبقى إذن **بحث الأيديولوجية العربية المعاصرة** في مستوى اجتماعيات الثقافة. يربط المنظومات الفكرية الجارية عند العرب منذ قرن ونصف بالأوضاع الاجتماعية وبالظرف التاريخي، ولا يطرح بكيفية منفصلة مشكلة طرق المعرفة أو مسألة مكوّنات الكائن وإن أشار إليها عندما يقتضي الأمر ذلك. ولهذا السبب يستعمل البحث مفهوم الأدلوجة في المعنى الذي تشترك فيه الماركسية والاجتماعيات الألمانية، المعنى الذي بلورته أعمال مانهايم ولوكاتش.

---

(1) تعرضت في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، لمشكل الجدل لأني أرى توافقاً بين نشوء المنطق الجدلي ووضع تاريخي محدد. لكن لم أحسم في قضية موضوعية أو عدم موضوعية الجدل. انظر VI، ص 157 - 165 (النص الفرنسي)، وص 211 - 231 (النص العربي).

خاتمة

كان هدفنا من استعراض نشأة وبلورة مفهوم الأدلوجة ومن نقد استعماله في التأليف الحالي، هو إدخال شيء من النظام في ميدان كَثُرَ فيه الخلط. لقد لاحظنا تداخل المدارس والتحليلات عند المفكرين الغربيين المعاصرين، وليس غريباً أن نجد ذلك التداخل أكثر استفحالاً، عند الكتّاب العرب. إن عدم وضوح المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر. لذا حاولنا إيجاد قاعدة لاستعمال مفهوم الأدلوجة. ما هي النتيجة التي توصلنا إليها؟

إننا أظهرنا أن مفهوم الأدلوجة:

أولاً: مفهوم مشكل. يجب إذن استعماله بحذر، بل يتحتم الاستغناء عنه في أكثر الحالات، بعكس ما يقع عندنا حالياً.

ثانياً: مفهوم غير بريء، يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني.

ثالثاً: مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي، لكن بعد عملية فرز وتجريد لكي يبقى كل باحث وفياً لمنهج المادة التي يبحث فيها.

كيف يتعامل الكتّاب العرب المعاصرون مع مفهوم الأدلوجة وكيف يمكن لنا أن نحكم على هذا التعامل على ضوء الحقائق السابقة؟

نميِّز بين ثلاثة مواقف أساسية:

1 - موقف من يضع فكره خارج نطاق المفهوم.

2 - موقف من يقبل المفهوم بكل مضمّناته.

3 - موقف من يستعمله كأداة تحليلية مجردة من أي اختيار فلسفي.

- إن أغلبية الكُتّاب العرب المعاصرين يقفون الموقف الأول ويفهمون الأدلوجة في معنى العقيدة أو الفلسفة أو الضمير... ليس هذا الاستعمال اللفظي مجدياً في شيء والأحسن للكتّاب والقرّاء الاستغناء عنه. إن من يتصور عالمين متعارضين: عالماً فوقياً وعالماً تحتياً، عالم حق وعالم باطل، ويعتقد أن الإنسان المقيم في العالم الثاني يستطيع الاطلاع على العالم الأول عن طريق الكشف. من يتصور هذا ينفي ضمنياً المجتمع والتاريخ والعلم الاكتسابي، فهو لا يحتاج إلى مفهوم الأدلوجة. يردد الكلمة بدون أن يستفيد منها في تحليلاته ودون أن يفيد القارئ شيئاً جديداً.

- هناك من جانب آخر الكتّاب الثوريون الذين يستعملون المفهوم في الحيّز اللائق به، حيث يضعون المطلق في المجتمع وفي التاريخ ويربطون الإدراك بالممارسة، إلا أنهم من جهة كثيراً ما يقحمون التحليلات الماركسية في تحليلات غير ماركسية ومن جهة ثانية لا يرون الأصل الهيغلي لكثير من المقولات الماركسية.

يستعمل الثوريون العرب مفهوم الأدلوجة كأدلوجة في حد ذاتها، كفلسفة ضمنية مكوّنة من شطرين: النسبية والتاريخانية. المطلوب في ظروفنا الراهنة هو أن تعبِّر تلك الفلسفة الضمنية عن ذاتها بكل صراحة لكي تتمايز المذاهب وتتضح الاتجاهات.

- وأخيراً هناك جماعة قليلة من الباحثين يحاولون تأسيس اجتماعيات الثقافة العربية المعاصرة. لا بد لهؤلاء من مفهوم أداتي، غير مرتبط بفلسفة مسبقة. هل هذا ممكن؟ لقد أوضحنا في الصفحات السابقة أن هذا المفهوم موجود وهو الذي عبّر عنه مانهايم **بالوعي الزائف**. على أساسه تكوّنت اجتماعيات الثقافة بمعزل عن الفلسفة، لكن على الدارسين والنقّاد أن يعترفوا بحدود اجتماعيات الثقافة. قد تبدو لهم أهدافها ضيّقة ومناهجها سطحية، لكن بدون تلك المناهج وتلك الأهداف المحدودة فإنها تنغمس في الفلسفة.

إن الباحث حر، بالطبع، له الحق أن يعتقد المطلقات وأن يأخذ نظرية الأدلوجة كأدلوجة أو أن يستعمل المفهوم كأداة تحليلية صرفة، لكن عليه قبل كل شيء أن يتقيّد بنتيجة اختياره. إننا لا نعارض الاعتقاد بالمطلق بل نطالب فقط، باسم المنطق واستقامة التفكير، أن يتجنب من يعتقد المطلق استعمال مفهوم الأدلوجة الذي يتضمن معنى النسبية. إننا لا نرفض استخراج فلسفة كاملة من مفهوم الأدلوجة لكن نشترط أن تكون فلسفة متميزة، وفية لأصولها التاريخية وتطوراتها المنطقية بدون خلط ولا انتقاء. إننا لا ننتقد من يفضل الإبيستيمولوجيا على اجتماعيات الثقافة، بل نطالبه فقط أن لا ينتظر من الثانية الجواب على أسئلة تطرحها الأولى.

إن وضوح المفاهيم المستعملة لا يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع، لكن على الأقل تخلص الباحث من التساؤلات الزائفة.

وما أكثر التساؤلات الزائفة في ميدان نقد الذهنيات!

المراجع

تنبيه حول لائحة المراجع والمفاهيم والأعلام

1 - حرصت على أن تكون الإيحالات على المراجع دقيقة ومختصرة في نفس الوقت. لهذا السبب رتبت المراجع الرئيسية حسب حروف الهجاء العربي وأعطيت لكل مرجع رقماً رومانياً. زودت القارئ في لائحة المراجع بكل المعلومات حول المؤلف وعنوان الكتاب ومحل وتاريخ ودار نشره والنسخة التي استعملها. بعد هذا لم أذكر المرجع في الهوامش إلا برقمه الروماني. وأذكر بالطبع الصفحة المحال عليها برقم عربي.

2 - بما أن الحرف العربي الشائع لا يفي بضبط بعض الأصوات العجمية، فإني أرفقت لائحة المراجع العامة بلائحة خاصة بالمراجع العجمية مكتوبة بالحرف اللاتيني.

3 - وتوخياً للاختصار دائماً، ذكرت في فهرس مزدوج، مكتوب بالحرف العربي واللاتيني، المفاهيم المحورية، مع ما يقابلها بالفرنسية، وكذلك الأعلام الأعجمية.

المراجع الرئيسية:

I) ألثوسير، لوي: **مواقف**، باريس، المنشورات الاجتماعية 1976.

II) باريون، ياكوب: **ما هي الأيديولوجيا؟** تعريب أسعد رزوق، بيروت، الدار العلمية 1971.

III) بايشلير، جان: **ما هي الأيديولوجيا؟** باريس، كاليمار، 1976.

IV) البيطار، نديم، **الأيديولوجيا الانقلابية**. بيروت، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، 1964.

V) فرويد، سيغموند: **النفسانية الجموعية وتحليل الأنا**، ترجمة فرنسية، باريس بايو، 1962.

VI) العروي، عبد الله: **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، باريس، ما سبيرو، 1968 تعريب محمد عيتاني، بيروت، دار الحقيقة، 1971.

VII) الغزالي، أبو حامد: **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964.

VIII) لوكاتش، جورج: **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة فرنسية، باريس، منشورات مينوي 1960.

IX) ليشتهايم، جورج: **مفهوم الأيديولوجيا** ضمن دراسات في

فلسفة التاريخ، نيويورك، هاربير 1965، من ص 148 إلى ص 179.

X) ماركس، كارل: **الأيديولوجية الألمانية**، ترجمة فرنسية، باريس، المنشورات الاجتماعية الطبعة الأولى (ناقصة) 1953، الطبعة الثانية (كاملة) 1976.

XI) **الرأسمال**، ترجمة فرنسية، باريس، 1960.

XII) ماركوزه، هربرت: **الإنسان الأحادي**، النص الإنجليزي، بوسطن 1966.

XIII) مانهايم، كارل: الأيديولوجيا والطوبى، ترجمة إنجليزية، نيويورك 1936.

XIV) نيتشه، فريدريش: **أصل الأخلاق**، ترجمة فرنسية، باريس 1974.

- Althusser Louis: *Positions*. Paris, Editions socials, 1976.
- Barion Jacob: *Was ist Ideologie*.
- Baechler Jean: *Qu'est-ce que l'idéologie*. Paris, Gallimard, 1976.
- Freud Sigmund: *Psychologie collective et analyse du moi*. Paris, Payot, 1962.
- Lukacs Georges: *Histoire et conscience de classe*. Paris, Editions de minuit, 1960.
- Lichthein Georges: The Concept of Ideologie in *Studies in the Philosophie of History*. New York, Harper, 1965.
- Marx Karl: *L'idéologie allemande*. Paris, Editions socials, 1953 et 1976.
- Marx Karl: *Le Capital, Livre III, t. III*. Paris, Editions socials 1960.
- Marcuse Herbert: *The Unidimensional Man*. Boston, Beacon Press, 1966.

- Mannheim Karl: *Ideology and Utopia.* New York, Harcourt, Brace and World Inc., 1936.
- Nietzsche Friedrich: *La généalogie de la morale.* Paris, Union générale d'édions, 1974.

فهرس المفاهيم والأعلام

Introjection	- اجتياف
Instrumental	- أداتي
Idéologie	أدلوجة
Idéologue	أدلوجي
Théorie de l'idéologie	أدلوجياء
Fondement	أس
Aliénation	استلاب
Projection	إسقاط
Nominalisme	إسمية
Entendement	إعقال
Althusser Louis	ألثوسير
Bachelard Gaston	باشلار
Bernstein Eduard	برنشتاين
Infrastructure	بنية تحتية
superstructure	بنية فوقية
Bacon Francis	بيكون

Pareto Vilfredo	باريتو
Panofsky Erwin	بانوفسكي
Historisation	تأرخة
Philosophie analytique	تحليل لغوي
Désublimation	تداني
Idéologisation	تدليج
Sublimation	تسامي
Réification	تشيؤ
Manifestation	تظاهرة
Rationalisation	تعاقل
Compréhesion	تفهم
Identification	تماهي
Thomas d'Aquin	توما الأكويني
Toynbee Arnold	توينبي
Collectif	جموعي
Fait	حدث
Savoir absolu	حكمة
Doren A.	دورن
D'Holbach	دولباخ
De Tracy Destutt	دي تراسي

Desanti Jean - Toussaint	دي سانتي
Descartes	ديكارت
Dilthey Wilhelm	ديلثاي
Pragmatisme	ذرائعية
Racine	راسين
Vision du monde, Weltanschawunung	رؤية كونية
Esprit objectif	روح موضوعي
Spinoza	سبينوزا
Simmel George	سيمل
Sorel Georges	سوريل
Industrialisme	صناعوية
Utopique	طوباوية
Utopie	طوبى
Tocqueville Alexis de	طوكفيل
Rationalité	عقلانية
Rationalisation	عقلنة
Scientisme	علموية
Sciences de l'esprit, Geistes Wissenshaften	علوم الذهنيات
Garaudy Roger	غارودي
Gramschi Antonio	غرامشي

Galilee	غليله
Gnose	غنوسية
Gurvitch Georges	غورفيتش
Golmann Lucien	غولدمان
Fascisme	فاشية
Fichte Johann - Gottlieb	فخته
Freud Sigmund	فرويد
Schizophrénie	فصام
Feuerbach Lugwig	فيورباخ
Weber Alfred	فيبر ألفرد
Weber Max	فيبر ماكس
Veyne Paul	فيين
Cassirer Ernest	كاسيرر
Calvin Jean	كالفن
Kant Emmanuel	كانط
Totalité	كلّة
Comte Auguste	كونت
Condillac Etienne	كوندياك
Lacan Jacques	لاكان
Lukacs Georges	لوكاتش

Libéralisme	ليبرالية
Marcuse Herbert	ماركوزه
Malraux André	مالرو
Mannheim Karl	مانهايم
Perspectivisme	منظورية
Système idéel	منظومة فكرية
Montesquieu	مونتسكيو
Behaviorisme	نفسانية سلوكية
Typologie	نمذجة
Idéal - type	نموذج ذهني
Méthodologie	نهاجية
Nietzsche	نيتشه
Herder	هردر
Hypolite Jean	هيبوليت
Hegel	هيغل
Evénement	واقعة
Positivisme	وضعانية
Positivisme Logique	وضعانية منطقية
Conscience Fausse	وعي زائف

الفهرس

عبد الله العروي

مفهوم الإيديولوجيا

كان هدفنا من استعراض نشأة وبلورة مفهوم الأدلوجة ومن نقد استعماله في التأليف الحالي، هو إدخال شيء من النظام في ميدان كثر فيه الخلط. لقد لاحظنا تداخل المدارس والتحليلات عند المفكرين الغربيين المعاصرين، وليس غريباً أن نجد ذلك التداخل أكثر استفحالاً، عند الكتاب العرب. إن عدم وضوح المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر. لذا حاولنا ايجاد قاعدة لاستعمال مفهوم الأدلوجة.

إننا أظهرنا أن مفهوم الأدلوجة:

أولاً: مفهوم مشكل. يجب إذن استعماله بحذر، بل يتحتم الاستغناء عنه في أكثر الحالات، بعكس ما يقع عندنا حالياً.

ثانياً: مفهوم غير بريء، يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني.

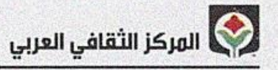
ثالثاً: مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي، لكن بعد عملية فرز وتجريد لكي يبقى كل باحث وفياً لمنهج المادة التي يبحث فيها.

.... إن وضوح المفاهيم المستعملة لا يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع، لكن، على الأقل تخلص الباحث من التساؤلات الزائفة.

وما أكثر التساؤلات الزائفة في ميدان نقد الذهنيات.

ISBN 978-9953-68-538-X





الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب 113/5158
markaz@wanadoo.net.ma
cca_casa_bey@yahoo.com